مَعَالِمِ الفِكْرِ العَرَبِي

وهو عرض مجمل لتراث العرب الفكري
في ابان نهضتهم العلمية

تأليف

الدكتور كمال اليازجي

استاذ في الأدب العربي والفكر الاسلامي
في الجامعة الاميركية في بيروت

دار العلم للملايين
بيروت

الطبعة الاولى
بيروت ، ايلول ١٩٥٤



مقدّمة

اقتحمت هذا الموضوع الشائك بعد لأي ، وبعد تردد طويل . ومع انني سلخت في معالجته – بحثاً وتدريساً – نحواً من عشرين سنة ، فقد تهيبت منــــه اذ شرعت في تنسيق مواده وتدوين فصوله ، وشعرت ان اقدامي عليه ضرب من المغامرة – ذلك لاتساع نطاقـــه ، وتشعب مجاريه ، ووعورة مسالكه . لكنني لم احجم عنــــه ولم اتقاعس ، ليقيني بان العمل الذي لا يبدأ ناقصاً لا يولد كاملاً ، وبان النشر وتقبُّل النقد البنّـاء هو السبيل القويم لاصلاح الخطأ ، وتلافي ما يمكن تلافيه من وجوه النقص .

ولقد رسمت لهذا البحث ان يجيء ملماً بمجاري الفكر ، وافياً باصول المواضيع ، مجملاً باسلوب الاداء . فيجد فيه القارىء المستجدّ صورة مجملة واضحة لنتاج العرب الفكري ، ويلفي فيه الباحث المطلع خلاصة حسنة لمناحي الفكر العربي . ولئن كنت قد راعيت في تأليفه حاجة طالب الفلسفة بما يقرب من المنهاج المقرر ، الا انني جعلت همي الاول ان أفي الموضوع حقــــه ، فاضفت الى المقرر في

المنهاج الرسمي ما شعرت ان الموضوع يقتضيه ، واوجزت في ما لم اجد مبرراً فيه للتطويل الذي فرضه المنهاج ، ثم نسقت المادة على نحوٍ يجمع بين السياق الموضوعي والتسلسل التاريخي .

وكان غرضي من وضع هذا الكتاب موجزاً على هذا النحو ، ان لا يغني في المدارس عن المحاضرات ، ولا يقوم عند الطالب مقام المناقشة ، بل ان يكون نواة صالحة للاولى ، وعاملاً مثيراً للثانية . على انني لم اشأ ان اقيد القارىء بما اوردت ، واحرم الراغب في الزيادة من التوسع ، بل تعمدت ان احقق — ما امكن — رغبة المستزيد ، فالحقت كلاً من الفصول ببيان اثبتّ فيه بعض المراجع الحديثة الموثوقة والتي يسهل الوصول اليها ، واشرت منها الى الفصول المقصودة ، وتركت تعيين الصفحات ، لما قد يكون بين طبعات الكتاب الواحد من تفاوت في ارقام تلك الصفحات . وحاولت جهدي — بعد ذلك — ان احصر هذه المراجع في عدد قليل من الكتب ، حتى يسهل على القارىء التماسها او اقتناؤها .

ثم انني اتبعت بيان المراجع ، في الابحاث الفلسفية خاصة ، بالاشارة الى فصول من النصوص القديمة كنت قد اخترتها وجمعتها في كتاب مستقل سميته « النصوص السائغة » ، بذلت الجهد في اختيارها وعمدت الى تيسير مراجعتها بتبويبها وتنسيق فصولها وإسقاط التفاصيل من

سياق نصها . وذلك حثاً للطالب على الرجوع الى النصوص القديمة ، وترويضاً له على التثبت مما جاء في المراجع الحديثة بالعودة الى الاصول القديمة ، واعتماد ما قاله المؤلف الاصلي لا ما نقل عنه وحمل عليه . ولقد دعتنا الفوائد التي لمسناها في ترويض الطالب على هذا النحو من البحث والتحقيق ان نحرص هنا ايضاً على الدعوة الى ترويض الدارس بتحليل النصوص ونقد ما رافقها من شروح وتعليقات ، فاكتفينا هنا بالاشارة الى ما سبق لنا ان جمعناه منها على صورته البسيطة ، كيما يكون سبيلاً ممهداً الى دراسة النصوص — فيما بعد — بصيغتها الاصلية التامة . ولما كنا حريصين على مراعاة مبدأ الايجاز والاجمال فقد اجتزأنا بهذه الملحقات عن اثبات مراجع البحث ومصادره في ذيول الصفحات .

وقد يؤخذ علينا أننا راوحنا ، في وصف هذا الفكر الذي ندون معالمه ، بين نعته بالعربي آناً وبالاسلامي آناً اخر . على اننا لم نفعل ذلك غفلة ولا اعتباطاً ، بل اخترنا الاول حيث قصدنا توجيه الدلالة الى القوم الذين انتجوه ، وآثرنا الثاني حيث تعمدنا توجيه الدلالة نحو الموضوع والنزعة . فنحن انما نعنى بانتاج العرب الفكري — العرب لغة وحضارة — لا بانتاج المسلمين عامة . فمن هؤلاء الفرسُ الذين ألفوا بالفارسية ، والهنودُ الذين دونوا بالهندية ... وكانت تآليفهم في كلا الحالين اسلامية في

مواضيعها ونزعاتها . اما الموضوع فهو مشترك بين العرب وغير العرب من المسلمين . ولذلك لم نجد حرجاً في نعته بالاسلامي .

☆

هذا ما دعانا الى وضع هذا الكتاب على هذا النحو من الاجمال والايجاز . وجل ما نرجو ان نكون قد وفقنا الى خدمة الاجيال الناشئة ، وإنصاف اعلام الفكر في الحضارة العربية . ومن يدري ؟ فلعل الرغبة تلح بنا ثانية ، وحب المغامرة يستثيرنا مكرراً ، فنعمد الى وضع كتاب مطول في هذا الموضوع ، نستوفي فيه ما فاتنا في هذا الموجز من شروط البحث العلمي . على ان الامر رهين بتيسير الله وتوفيقه .

برمانا في ٢٨ آب ١٩٥٤

كمال اليازجي

تمهيد

في فلول الأوضاع الجاهلية

•

الجزيرة العربية

هي موطن العرب الاصلي ، وهي — على الاصح — شبه جزيرة ، يكتنفها البحر الاحمر والمحيط الهندي والخليج الفارسي من الغرب فالجنوب فالشرق ، ويفصلها عن مشارف الهلال الخصيب بعض البوادي والحرّات والمناطق الصحراوية . والجزيرة العربية ليست ذات تركيب طبيعي واحد ، فما هي صحراء قاحلة كما قد يتبادر الى الذهن ، بل انها ذات طبيعة مختلفة واحياناً شديدة الاختلاف . ففيها صحراوان كبيرتان : صحراء الاحقاف في الجنوب ، وصحراء النفود في الشمال . ويكتنفها من الغرب والشرق سلسلتان من الجبال : تمتد الاولى من اليمن الى الحجاز وتقوم اجزاء الثانية بين البحرين وبادية العراق . وبين الصحراوين والسلسلتين تنتشر انجاد متسعة تكثر فيها الواحات وينمو فيها النخيل . اما البوادي فاراضٍ جافة تنشأ عادة من اطراف البطاح الخصبة وتذوب في طلائع

الرمال الصحراوية ، فكأنها مدٌ صحراوي في غضون الجفاف ، وجزر في موسم الامطار . اذ تحولها الأمطار الموسمية الى مراعٍ كثيرة الخصب . وتنتشر الواحات والحرات في البوادي على غير نظام . فالواحات تحييها منابع المياه ، فتنبت فيها المزروعات وتزدحم بالسكان ، والواحات مناطق جافة وعرة تكثر فيها الحجارة السوداء ويتجافى عنها العمران .

والمناخ في الجزيرة مختلف باختلاف الموقع الجغرافي ، متأثر بعوامل طبيعية معقدة ، ناشئة من نوع التربة ، ومدى الارتفاع او الانخفاض ، والقرب او البعد عن الساحل ، ومجاري الرياح الموسمية ، ومقدار سقوط الامطار. فالصحارى ، نظير الاحقاف في الجنوب والنفود في الشمال ، رملية قاحلة لا يبلغها المطر ، ولا ينبت فيها العشب ، ولذلك كانت غير مأهولة . وأما البوادي التي تكثر في نجد ، وتمتد على حدود العراق والشام ، وتحاذي جبال الحجاز واليمن وساحل البحرين ، فذات حظ يسير من المطر ، تتحول به الى مراعٍ خصبة . وربما تفجرت فيها الينابيع على الاثر ، فطابت هواءً ولو الى حين ، حتى اذا آذن موسم المطر بالزوال ، اشتد القيظ وجفت الارض . والطقس ههنا بوجه الاجمال حارٌ نهاراً ، باردٌ ليلاً . على ان الواحات ، على اختلاف مواقعها ، تمتاز بالخصب لوفرة حظها من منابع المياه ، ولذلك نشأ فيها ضرب من

العمران الزراعي بلغ اوجه في اليمن . فاليمن بجباله العالية يقع في مجرى الرياح الموسمية الهابة من الجنوب الغربي والمشبعة بالرطوبة من البحر ، لذلك كان حظه من الامطار وافراً ، وكان هواؤه – لاسيما في المرتفعات – بارداً عليلًا . وتبلغ حرارة الهواء اشدها في الصحارى والحرات والاغوار ، ولذلك خلت هذه المناطق من السكان، وتجافت عنها دروب القوافل .

المجتمع العربي

اقام العرب في هذه الجزيرة منذ عهد عريق في القدم، وهم يعمرونها الى الآن ، ولذلك نسبت في تسميتها اليهم . وقد جرى المؤرخون على قسمتهم الى ثلاث فئات : « **البائدة** » ، وهم القبائل التي انقرضت ، ولم يبق من آثارها الا اخبار جلها لا يعوّل عليه . ومن هؤلاء عاد وثمود وطسم وجديس وجرهم وأميم ، وقد غدوا مضرب المثل بالقدم ، و « **قحطان** » ، وهم الذين اسسوا دول الجنوب ، وعلى يدهم زهت وازدهرت . وقد انشأوا قبل الاسلام عدة ممالك : منها مملكة سبأ وحمير في اليمن ، وممالك تدمر ولخم وغسان بين مشارف العراق والشام ، وتركوا عمراناً عظيماً ما زال الكثير من معالمه مطوياً في جوف الرمال . و « **عدنان** » ، وهم سكان الشمال ، غلبت عليهم البداوة لجفاف اوطانهم وقلة حظها من

الامطار ، فانصرفوا الى تربية المواشي ، وتعهد الاعمال التجارية . نبغ منهم بالتجارة قبيل الاسلام القرشيون ، فانشأوا خطاً بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى ، كان حظه من الازدهار عظيماً بفضل موقع الحجاز المتوسط ، وتعدد الواحات الصالحة لوقوف القوافل وتجديد تموينها ، ولقيام الكعبة من بلادهم في الصميم .

والنظام السياسي عند العرب يقوم على اساس القبيلة ، فالقبيلة هي الوحدة السياسية عندهم ، وهي في الاصل سلالة تتحدر من جد واحد ، ثم تنقسم الى بطون وعشائر تتكاثر بالنسل ، وبما ينضم اليها عن طريق الرق والولاء ، فتغدو قبائل مستقلة تعرف باسم الجد الذي استقل بها . اما الرابطة التي تجمع بين افراد القبيلة الواحدة ، او بين العشائر المنتمية الى قبيلة ما ، فتعرف بالعصبية . وعلى اساسها — بالاكثر — تحدث المحالفات والتكتلات السياسية عندهم : ويعرف رئيس القبيلة بالشيخ او الامير . يصل الى الزعامة بالمبايعة ، فيقود الرجال في الحروب ، ويقضي بينهم في الخصومات ، فرأيه مسموع وامره بوجه الاجمال نافذ .

ولقد كان المجتمع العربي في الجاهلية يتألف من ثلاث طبقات : « **الاحرار** » وهم العرب الصرحاء ابناً واماً ، والمحتفظون بحريتهم . و « **العبيد** » ، وهم الذين لا يملكون شيئاً من الحرية الاجتماعية ، اذ غدوا تابعين

لاسيادهم بحكم الاسر او الشراء . و « **الموالي** » ، وهم الذين استعادوا حريتهم من هؤلاء العبيد ، اما بفضل ما ادوه من خدمات ، واما بما سمح به اسيادهم من تحرير رقابهم . وتحرير العبد لا يقطع الصلة بينه وبين سيده ، بل تقوم بينهما على الاثر صلة « ولاء » تحل — عند الحاجة — محل العصبية . اما الوحدة الاجتماعية فالاسرة . وهي تضم فضلاً عن افرادها ، سائر الجواري والعبيد والاتباع . ولم يكن للعرب قبل الاسلام قانون مدوّن ، انما كانوا يجرون حسب التقليد ويخضعون للعرف والعادة . وقد جروا على تعدد الزوجات واقتناء الجواري ، واعتبروا الغزو سنة ، وفاخروا بالشجاعة والكرم وعراقة النسب ، واشتدوا في طلب الثأر وصيانة العرض وتلبية الاستغاثة ، وعمدوا — في لهوهم — الى شرب الخمرة ولعب الميسر والسباق على ظهور الخيل ، وربما اقاموا للسباق مهرجانات عامة .

وينقسم العرب من حيث نظام المعيشة ، الى بدوٍ وحضر . فالحضر يقيمون عادة في المناطق الخصبة ، يتعهدون المزروعات ، ويعالجون بعض الصناعات البدائية ، و يحترفون التجارة فينظمون خطوطها بين مناطق العمران في الجزيرة ، او بينها وبين البلدان المتاخمة . اما البدو فيسكنون البوادي ، يربون فيها المواشي ، ويرتادون بها منابت العشب ومنابع المياه حيث تيسرت . وهي مصدر

معاشهم : يأكلون لحومها ويشربون البانها ، ويحيكون اوبارها واصوافها خياماً وثياباً ، ويتخذون من جلودها المجففة لوازمهم وبعض آنيتهم . على ان الحضر هم الذين انشأوا المدن ، وتعهدوا العمران ، واسسوا الممالك ، في حين بقي البدو متخلفين يقاسون تعاسة الحياة ، وشظف العيش .

وكان الغالب على العرب قبل الاسلام الوثنية ، فقد كان جلهم يعبدون الكواكب . لذلك اقاموا لها الاصنام في معابدهم ، وزاروها في مراسم دورية . وكان اعم هذه المعابد واشهرها على الاطلاق الكعبة في مكة . على انه ، في القرون الاخيرة قبل الاسلام ، بدأت اليهودية والنصرانية في التسرب الى الجزيرة . ثم اخذت اليهودية تتركز في اليمن وفي يثرب من مدن الحجاز ، بينما انتشرت النصرانية في ديار لخم وغسان ، واستقرت في نجران من مدن اليمن ، وفي وادي القرى من مناطق الحجاز . على ان نصارى غسان ونجران كانوا على المذهب اليعقوبي ، في حين كان اخوانهم في العراق والحجاز على المذهب النسطوري . وكان بين الفريقين ، وكذلك بين اليهود والنصارى ، منافسة شديدة ، استغلتها السياسة الخارجية ، والخصومة التقليدية بين الروم والفرس ، الى مدى بعيد .

العمران الجاهلي

قد يتبادر الى الذهن ان العرب ، على اختلاف فئاتهم

وقبائلهم ، عاشوا في شبه جزيرتهم منقطعين عن الامم التي جاورتهم . على ان الحواجز الطبيعية التي قامت بينهم وبين جيرانهم لم تكن سداً منيعاً . ذلك لان المصالح التجارية ، والاطماع السياسية ، ابت الا ّ ان تنشىء عبرها الصلات الوثيقة ، وهذه بدورها عملت على دفع الحياة في اتجاه التطور الحضري . فصلات اليمنيين بالاحباش في الجنوب ، وعلاقات الغساسنة بالروم ، والمناذرة بالفرس في الشمال ، التي توثقت عن طريق المصالح السياسية ، وزكت بفضل التبادل التجاري ، حملت الى الجزيرة الكثير من مظاهر الحضارة . وبينات النقل والتقليد والتأثر واضحة لا تردّ . لذلك جاءت حضارة اليمن حبشية اللون ، وحضارة غسان رومية الصبغة ، وحضارة لخم فارسية الطراز الى حد بعيد . وفيما عدا هؤلاء ، فقد كان عرب الحجاز وحضرموت والبحرين يتعهدون الخطوط التجارية ، ويؤمنون الصلات بين اقطار الجزيرة ، وبين الجزيرة من جهة والممالك المجاورة من جهة اخرى ، فكانوا بذلك من الوسائل الفعالة التي حملت طرفاً من العمران الاعجمي الى معاقل البدو في داخل الجزيرة .

ولا يعنينا الآن ، في درسنا للتراث الفكري عند العرب ، ان نتقصّى تاريخ الحضارة الجاهلية منذ نشأتها الاولى ، بل يكفي ان نلم بمظاهر العمران على ما بلغت اليه قبيل ظهور الاسلام . ذلك لان الاسلام لم ينشأ في

أعرق الاوساط العربية حضارة ، بل في قوم ناهضين قد زالت عنهم خشونة البداوة ، ولم تفسدهم استكانة الحضارة. هذا العمران اكثر ما تجلى في الرقي الزراعي في اليمن حيث بنيت السدود لحصر المياه ، وشقت الترع لتنظيم الري ، وفي التقدم الصناعي الذي عرف في الحجاز واليمن والبحرين ، فاشتهر الحجاز من الصنائع بالحياكة والصياغة . وعُرف اليمن بالحدادة والدباغة ، وامتاز البحرين بصناعة السفن واستخراج اللؤلؤ . اما التجارة فقد اشتهر بها اولاً اليمنيون . وكانوا يأتون بالسلع الهندية عن طريق عُمان ، ويحملونها مع منتجاتهم الى الشام . ثم غلبهم على الخط الغربي تجار الحجاز ، فاستقلوا به دونهم ، وساروا بين اليمن من جهة ومصر والشام من جهة اخرى . واٌمن الخطّ الشرقي تجار عُمان والبحرين ، وجروا بين حضرموت من جهة والعراق وغربي فارس من جهة اخرى . هذه الصلات التجارية — مع ما قام بين الممالك العربية ومـا تاخمها من الدول الاعجمية من علاقات سياسية — جعلت العمران الجاهلي ذا الوان اقليمية متعددة ، إنْ من حيث النظام السياسي ، او الجهاز الاداري ، او التقليد الاجتماعي ، او الاتجاه الخلقي والفكري والروحي .

وقد خلف لنا الجاهليون تراثاً ادبياً ضخماً . الا ان الكثرة المطلقة مما بلغنا منه في الشعر ، وأقله في النثر . اما الشعر فقد بلغوا به شأواً بعيداً من الرقي ، اذ يتمثل

فيه فن الايقـــاع والتقفية على نحو رائع ، ويتجلى فيـه الشعور النبيل والتصوير الحسي البارع . واما النثر فجله في الخطب والوصايا والاقاصيص والامثال والحكم ، وفيه تتجلى آراؤهم ومناهج تفكيرهم . ولئن كانت القبـــائل تتـكلم بلهجات تختلف قليلاً او كثيراً ، الا ان لغة ادبهم كادت – قبيل الاسلام – تصبح واحدة ، وذلك بحكم المناظرات في الاسواق الادبية ، وبفعل الاحتكاك في المنازعـــات والمحالفات ، وصلات الولاء وشؤون الحيـــاة الاخرى . وهذه اللغة ، على ما بلغتنا ، غنية بمفرداتهـــا ، بليغـــة ببيانها ، راقية بمجازها . وقد عرف العرب التدوين قبـل مجيء الاسلام ، الا ان شيئاً من مدوناتهم لم يصل الينا .

وقد كان للعرب الجاهليين «علوم» : بعضها يستند الى الاختبار والتجربة ، والبعض الاخر الى الحدس والتخمين . فالكهانة والعرافة والسحر والزجر ، وان شهدت لهم بحب الاستطلاع وخصب الخيـال ، الا انها دليل عـــلى ضعف المنطق وسوء التعليـــل . والطب والنجـوم والقيـــافـة والانساب ، وان داخلهـا طرف من الخـلط والتخريف ، الا انها تقوم – في الاصل – على تجربة صادقة واختبـار دقيق . على انهم قـد اقتبسوا الكثير من معـــارفهم في الطب والفلك من جيرانهم الـكلدان والفرس . والتعـابير العلمية ، فضلاً عن الاعلام الفلكية والنباتية ، تشهد بذلك شهـــادة صريحة .

مراجع حديثة للتوسع

•

جرجي زيدان – تاريخ العرب قبل الاسلام

جغرافية بلاد العرب ، العرب ، بقايا العمالقة ، تمدن اليمن ، دولة تدمر ، دولة غسان ، ملوك لخم .

احمد امين – فجر الاسلام

الفصل الاول – جزيرة العرب، يسكن هذه الجزيرة .
الفصل الثاني – اتصال العرب بمن جاورهم .
الفصل الرابع – الحياة العقلية .
الفصل الخامس – مظاهر الحياة العقلية .

فيليب حتي – تاريخ العرب

الفصل الثاني – صفة الجزيرة
الفصل الثالث – حياة البدو
الفصل السابع – الحجاز عشية ظهور الاسلام

حسن ابراهيم حسن – تاريخ الاسلام السياسي

وصف بلاد العرب ، الشعوب العربية ،
الممالك العربية في الجاهلية، قريش .

القسم الأوّل

في النهضة العلميّة

الفصل الاول

التوجيه الجديد في الإسلام

التعليم الديني الجديد

يبدو من تضاعيف الاحوال ، قبيل الاسلام ، ان الجزيرة العربية كانت تتمخض باحداث جليلة . فالصراع السياسي كان في اشتداد ، والضائقة الاقتصادية في استحكام ، وسلطان الوثنية في زوال . تجلى الصراع السياسي بين القوى الكبرى فيما بذله ملوك حمير من الجهد لبسط سلطانهم على اعالي الجزيرة ، وفي المنافسة التقليدية بين الروم والفرس ، على الاستئثار بولاء العرب ، وبمنافع الاتجار معهم ، وكذلك بالنزاع المتواصل بين دولتي لخم وغسان ، على الانفراد بالسلطة ، ولو في شمالي الجزيرة . اضف الى ذلك اتساع سلطان قريش قبيل الاسلام في اواسط الجزيرة ، وارتفاع منزلتها عند عرب الشمال بصورة اجمالية . يستشفّ من ذلك كله ان العرب ، قبيل الاسلام ، كانوا يسيرون في اتجاه تكوين وحدات سياسية اكبر واجمع ، ولعل زعماءهم كانوا يتشوّفون الى قيام

سلطة موحدة تجمع اشتاتهم وتوحد بين صفوفهم .

ولم تكن المنافسة بين الاديان في الجزيرة باقل حدة . ذلك ان العهد الذي كانت فيه الوثنية تعم الجزيرة اخذ يزول بتسلل اليهودية اليها ، ثم النصرانية بمذهبيها النسطوري واليعقوبي . وسرعان ما وثّقت اليهودية امرها في اليمن وواحات الحجاز الشمالية ، في حين استقرت النصرانية في ديار لخم وبعض مناطق الحجاز على المذهب النسطوري ، وفي بني غسان وشمالي غربي اليمن على المذهب اليعقوبي . ونشأ من ثَمّ صراع معقد متداخل بين الالهيين والوثنيين ، ثم بين اليهود والنصارى من الالهيين ، ثم بين النساطرة واليعاقبة من النصارى . على ان الدعوة الالهية ، على اختلاف الوانها ، كانت تعمل – ولو ببطء – على زحزحة الوثنية في الحجاز واليمن ونجد بعد ان تم ذلك لها اوكاد في ديار لخم وغسان . وكانت كل من هذه الدعوات تستند الى سلطة سياسية قوية تؤيدها فتحلم ، بفضل هذا التأييد ، ببسط سيادتها على الجزيرة برمتها .

رافق هذا الصراع المزدوج تأزم في الوضع الاقتصادي ، اذ هبط الانتاج الزراعي في الجنوب هبوطاً مشؤوماً على اثر انهيار السدود ، وضاقت الاحوال بعرب نجد بسبب توالي سني الجفاف وزيادة عدد السكان . وكان من ذلك ان اصيبت المواشي بالموتان ، فعمّ الفقر ، وكثرت المجاعات ، وشاع العدوان ، واشتبكت القبائل في الغزو ،

وهكذا ساء توزيع الثروة ، واحتاج الوضع الى تعديل يسوي هذه الفروق ، فكان الاسلام .

توالت السنون والصراع السياسي في اشتداد ، والمنافسة الدينية في تعاظم ، والقلق الاجتماعي في ازدياد ، والضائقة الاقتصادية في استحكام ، الى ان قيّض للجزيرة العربية نبيٌّ من قريش ، من آل هاشم ، حمل اليها تعليماً دينيّاً جديداً ، غمر الجزيرة بعد لأي ، فنسق قواها السياسية ، واصلح عرفها المدني ، وعدل وضعها الاقتصادي ، وهذب كيانها الاجتماعي والخلقي ، ووجهها توجيهاً روحياً جديداً ، فجعل من تلك القبائل المختلفة في عصبياتها ، المتنافرة في مصالحها ، المتباينة في عباداتها ، امة ذات كيان قومي واحد ، ونظام مدني واحد ، وايمان ديني واحد . هذا النبي هو محمد بن عبدالله (٥٧٠ — ٦٣٢) .

ولقد تيسر للاسلام ان يجري في أوضاع العرب من الاصلاح ، في فترة قصيرة ، ما لم يتيسر لليهودية والنصرانية في امد طويل . ذلك لانها لم تعنيا بغير العقيدة ، اما الاسلام فقد عرض — الى جانب الدعوة الروحية — للاوضاع الاجتماعية جملة ، وعالجها على اسس عملية صحيحة ، فكان بذلك عملاً اصلاحياً شاملاً .

كان سواد العرب في الجاهلية على الوثنية ، فجاء الاسلام وحرّمها . وكانوا يعددون الالهة ، فدعاهم الى عبادة إلـه واحد غير منظور ، ورتب على المؤمنين نظاماً

واحداً من العقائد والفرائض ، فتحققت بذلك وحدتهم الدينية . وكان هذا التوحيد الديني سبيلاً الى الاتحاد السياسي . فقد دعا الاسلام العرب ، على اختلاف قبائلهم ، الى ترك التفاخر بالعصبية ، وحثهم على التحابّ والتآلف ، فلانت شوكة العصبية ، وهانت عندهم الفوارق ، وقوي عندهم الشعور بانهم ابناء قومية واحدة . وعرض الاسلام للاحوال الاجتماعية جملة ، فاعاد تنظيمها على اساس جديد منبثق من روح الدين الجديد : عني بامر الاسرة فاوصى الرجل بالرفق بزوجته ، والمرأة بالاخلاص لزوجها ، والاولاد بالطاعة لوالديهم ، وحدد عدد الزوجات ، وعيّن شروط الطلاق ، وفرض للمرأة الارث فعزز ، بذلك ، الروابط العائلية . ثم عني بسائر شؤون المجتمع ، فحرم الآفات الاجتماعية نظير السكر والربا والثأر والوأد والفجور ، وحث على الفضائل العملية : كالاحسان والصفح والتضحية والرأفة بالمساكين . واوصى بحسن التدبير ، والجد في العمل ، والحزم في الامور . وابطل الكهانة والسحر والتدجيل . وحث على طلب العلم والاستزادة من المعرفة ، والاعتبار بحوادث الحياة فجاء هذا التشريع علاجاً ناجعاً لما كان العرب يتخبطون فيه من فوضى .

الاتجاه المدني الجديد

توفي النبي بعد ان اكمل رسالته ، وبعد ان عمت دعوته الجزيرة . وقد بدا لخلفائه الاولين انهم مدعوّون

الى نشر الدعوة الجديدة خارج الجزيرة فجهزوا الجيوش ، واقتحموا الممالك شمالاً وشرقاً وغرباً فتم لهم ان يخضعوا الشام والعراق ومصر وفارس والمغرب في النصف الثاني من القرن السابع ، وان يتوسعوا في بلاد الروم ، ويبلغوا اقاصي فارس وحدود الهند والصين ، ويجتاحوا اسبانيا ، في العقود الاولى من القرن الثامن . وبذلك بسطوا سلطانهم على شعوب كثيرة ، واتصلوا بمدنيات عديدة ، في اقل من قرن .

ولقد اثمرت هذه الفتوحات على المسلمين خيراً كثيراً ، فحفل بيت المال بما ورد عليه من الفيء والخراج والجزية والزكاة ، وانفقوا منه على تعزيز الجيوش ، وانشاء المشاريع ، وتوفير الرواتب ، واصلاح حالة الفقراء . ونمت الثروات الخاصة من اسلاب الحروب ، وسعة الممتلكات ، وضخامة الرواتب ، وازدهار الاعمال ، فنشأت طبقة غنية بنت القصور ، وغرست الجنائن ، واقتنت الرياش ، وتزينت بالملابس ، وتنعمت بالموائد ، وتفننت بضروب اللذات ؛ فازدادت الرفاهية ، وارتفع مستوى العيش . اما فيما يتصل بالادارة فقد كان النبي هو الذي يقضي في امور المسلمين عامة ، وعلى ذلك جرى خلفاؤه الراشدون ، الا انهم استعانوا في حكم الامصار بالقواد الذين قهروها ، فكانوا ولاةً عليها من قبل الخليفة . على أن اتساع الفتوحات في العصر الاموي وتفرع المصالح استلزم توزيع المهام ، فاستقلت

شؤون الولاية والقيادة والقضاء والجباية تباعاً في الامصار الكبرى ، وتولى كلاً منها مكلف من قبل الخليفة . اما الشؤون الادارية الفنية فقد تركها العرب في ايدي الموظفين الذين طالما تولوها ، لاشتغالهم عنها بالحروب وتوثيق الحكم. وقد بقيت الدواوين في كل مصر بلغته المحلية حتى عهد عبد الملك بن مروان . واذ شعر العرب باستقرار نسبي في الاحوال تفرغوا للتنظيم الاداري ، فنقلوا الدواوين الى العربية ، واقبلوا على الاصلاح العمراني فبنوا المساجد ، وشادوا القصور ، ورفعوا الحصون ، وخططوا المدن ، وفتحوا الطرقات ، وشقوا الترع ، وبنوا القناطر ، واجروا المياه ، وغرسوا الجنائن . وكان اشد الامويين عناية بالعمران الوليد بن عبد الملك (٧١٥) . واذ تكاثرت الاموال بين ايدي الخاصة طلبوا الاناقة والبذخ ونشدوا الراحة واللذة ، وانشأوا حلقات العلم ومجالس الادب . وهكذا ما كاد القرن الاول للعهد الجديد يتصرم حتى بدت في سماء العرب تباشير حضارة جديدة .

كانت اولى المشاكل الكبرى ، بعد وفاة النبي ، تعيين خلف له . فقد توفي النبي ولم يعين خلفاً له — على الاشهر — ولا أوصى بكيفية الانتخاب ، بل ترك الامر — على ما يبدو — شورى بينهم ، يعالجونه على نحو ما جروا عليه في جاهليتهم . فكان ذلك سبباً في وقوع الخلاف بين اتباعه . واول ما شغب الخلاف بين المهاجرين

والانصار ، واذ ظفر المهاجرون بالامر ولوا ابا بكر بالشورى . على ان تولي الخلافة في عهد الراشدين لم يجر — من بعد — على نحو معين . فقد تسلمها عمر بالوصاية من ابي بكر ، وظفر بها عثمان بالانتخاب من بين مجلس معين ، وانتقلت الى علي بالمبايعة . واذ استخلصها الامويون من الحسن بن علي استأثروا بها على نحو من الوراثة السلالية . وبرزت على الاثر الفروق الجذرية بين وجهات النظر ، ونشأت منها اربعة احزاب سياسية كبرى : احدها يقول بالتعيين ، ويذهب الى ان الخلافة لعلي بن ابي طالب نصاً ولابنائه من بعده ؛ وهو الحزب العلوي . والثلاثة الباقية تقول بالانتخاب ، وهؤلاء يختلفون : فالهاشميون يشترطون في المرشح ان يكون هاشمياً ، والامويون يكتفون بان يكون قرشياً ، اما الخوارج فلا يشترطون فيه الا الاسلام والكفاءة الشخصية . وعليه فقد تركز الفكر السياسي في هذا العصر حول مسألة الخلافة ، وكان الخلاف فيها بين ارباب التعيين وارباب الانتخاب ، وفيما بين ارباب الانتخاب : بين من ينادون بالاطلاق ومن يقولون بالحصر ، وفيما بين ارباب الحصر : بين من يحصرها في هاشم ، ومن يطلقها في بطون قريش . وقد دافع كل من هذه الاحزاب عن وجهة نظره ، باللسان آناً وبالسيف آناً آخر ، واصطدمت الحجة بالحجة ، واحتك الرأي بالرأي ، فكانت — من ثم — الناحية

السياسية من الحياة حية نشيطة .

اما من حيث الناحية الاجتماعية ، فان العرب ، اذ انتشروا في الامصار على اثر الفتوحات ، استنكفوا اول الامر من مخالطة الامم المقهورة . حتى اذا استقرت بهم الاحوال ، واخذوا من جانبهم بشؤون الحضارة ، واخذ الاعاجم من جانبهم باعتناق الاسلام ، جمعهم بالموالي جامع الدين ، وخلطهم بهم حكم الجوار ، و قربت بينهم مصالح الحياة . واذ ذاك ازداد اقبال العرب على الزواج من الاعجميات ، ونشأت بينهم صلات القرابة ، واخذت الفروق تهون والعزى تتوثق ، بما ادى الى تفاعل منتج في الكثير من الشؤون الاجتماعية والخلقية ، والاعتبارات الفكرية والروحية . اخذ العرب من هؤلاء الاعاجم الكثير من مظاهر عمرانهم : فقلدوهم في تخطيط بيوتهم وتنسيق مقتنياتهم واختيار ازيائهم وتحضير طعامهم والتماس لهوهم ، وتأثروا بهم في الكثير من عاداتهم وميولهم واذواقهم . هذا في حين اخذ الموالي عن العرب – فيما اخذوا – امرين هامين للغاية : احدهما الاسلام الذي حرص المسلمون على نشره انى توجهوا ، والثاني العربية ، وهي لغة هذا الدين ولسان الدولة الجديدة . ولم يمض طويل من الوقت حتى انتظمت هذه الحضارة المركبة الى جانب هذا الدين ، وهذه اللغة ، فنشأ من ذلك مجتمع جديد عربي اللسان ، اسلامي الدين ، اعجمي الحضارة .

النشاط العلمي الجديد

كان الدين الجديد حافزاً فعّالاً لحركة فكرية واسعة تناولت جمع القرآن ، وتفسير الآيات ، ورواية الحديث ، وتعميم القراءة والكتابة ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي ، وإنشاء حلقات التعليم في المساجد . فالحركة الفكرية في هذا العصر كانت منبثقة من العامل الديني بوجه الاجمال ، وموجهة في خدمة الدين على الاخص .

(١) جمع القرآن وتفسيره

القرآن هو دستور الدين الجديد ، وقد نزل منجماً ، فحفظه الصحابة تباعاً ،ودوّنوا بعضه على عسب النخيل وعظام الاكتاف وصفائح الاحجار . واذ اخذ هذا الجيل الناهض في الانقراض – لا سيما بسبب الاستشهاد في حروب الردة – تخوف عمر بن الخطاب من وقوع تحريف في القرآن ، او ضياع بعض آياته ، فاشار على ابي بكر بجمعه وتدوينه . فتلكأ ابو بكر تحرجاً مما لم يفعله النبي . لكن عمر ابان له وجه الخطر في الاكتفاء بالرواية ، ووجه الحكمة في الجمع والتدوين في الحال ، فاقتنع ابو بكر بصواب رأيه واسند هذه المهمة الى زيد بن ثابت ، احد كتبة الوحي ، فتم ذلك الأمر على يده . على انه باتساع الفتوحات في عهد عثمان ، وانسياح المسلمين في اقطار نائية ، عمد بعض الحفظة الى تدوين ما حفظوه وما سمعوه من آيات القرآن

حرصاً عليها ، فتعددت بذلك المصاحف ، واختلفت من بعض الوجوه . فخشي عثمان مغبة الأمر ، وألهم معالجته بحكمة فائقة ، فاستقدم نسخة عمر التي كانت في حيازة زوجته حفصة ، واستنسخ منها نسخاً ارسلها الى الامصار على ان تكون المرجع الوحيد ، ثم امر بسائر المجموعات الاخرى فاحرقت . وبذلك سلم القرآن من التغيير ، وبقي نصاً واحداً الى اليوم .

والقرآن هو مرجع المسلمين في امور الدين والدنيا جميعاً . فقد نصّ على العقائد والفرائض ، وقيّد شؤون المجتمع بتشريع مدني سمح ، فعين الحلال والحرام ، وميز بين الفضائل والرذائل ، وامر بالمعروف ونهى عن المنكر. لكنه لم يتعرض للتفاصيل والكيفيات احياناً ، فالتمس ذلك فيما كان النبي يبسطه للمستفهمين ، وفيما كان يقوم به هو بالفعل . مثال ذلك ان القرآن فرض على المؤمنين الصلاة ، لكنه لم يعين اوقاتها ، ولا اوضح كيفية القيام بها ، وانما أُخذ ذلك عما كان يفعله النبي . وجاءت من ثمّ هذه الاهمية الكبرى للحديث النبوي ، وغدا بذلك المصدر الثاني من مصادر التشريع .

ولئن كان القرآن قد نزل بلغة القوم ، الا انهم لم يفهموا كل ما جاء فيه فهماً واحداً ، لما بين افراد الامة الواحدة من تفاوت في الاستعداد العقلي ، وما بين الايات القرآنية من مباينة في وضوح الدلالة . فقد كان من

الآيات ما يعالج شؤون الاخرة ، وهذا الموضوع بطبيعته عسير الفهم ؛ وكان منها ما يتصل بمناسبات خاصة لم يرد تفصيلها ، فتعذر استيعابها على من لم يلم بتلك المناسبات . هذا فضلاً عما هنالك من فروق عادية في معرفة مفردات اللغة ، وتعابيرها المجازية ، والعلم بعادات القبائل العربية وتقاليدها الاجتماعية . لذلك نشأت الحاجة الى التفسير والتعليم ، لا سيما في الامصار ، حيث انتشر الاسلام بين الاعاجم . فقد كان الكثير من امور هذا الدين الجديد غريباً عنهم ، بعيداً عما عرفوه وألفوه ، فاحتاجوا الى من يبسطه لهم ، ويوقفهم على اصوله ودقائقه . ولقد كان النبي في عهد البعثة هو المعلم . ثم قام بذلك — من بعده — جماعة من الصحابة . حتى اذا انتشر العرب في الامصار ، وحملوا معهم هذه الرسالة ، كانت حاجة المستجدين في الاسلام الى التفسير والتعلم اشد . فانشئت لهذا الغرض الحلقات في المساجد ، وتعهد التعليم فيها نخبة من العلماء والعارفين .

(٢) رواية الحديث ومحاولات تدوينه

واذ كان القرآن المرجع لامور الدين والدنيا ، ولما كان الكثير من احكامه قد جاء مجملاً ، كان الرجوع الى اقوال النبي وتفاصيل حياته ضرورة قصوى . اذ التمس فيها تفصيل ما اجمل من الاحكام ، وتقرير ما ترك من القرائن والمناسبات . وهذا الذي رووه مما قاله النبي وعما فعله ، او قرره ورضي عنه

ُعرف – من بعد – بالحديث . على ان البعض منه قد رواه الصحابة عن النبي مباشرة مما سمعوه منه او شاهدوه ، والبعض الاخر مما سمعه التابعون من الصحابة وشاهدوه من اعمالهم وحققوه من احكامهم . وبذلك غدا الحديث مصدراً هاماً من مصادر التشريع وقد عرف ايضاً بالسنة .

ولقد كان حرياً بالحديث ان يجمع ويدون في عهد النبي او الصحابة ، الا ان شيئاً من ذلك لم يحصل خشية ان تلتبس الاحاديث – عند البعض – بالايات المنزلة . ولقد عزز هذا الاحجام ان النبي الذي اتخذ كتبة الوحي لم يسمح بتدوين ما ليس بوحي . وهذا الاحجام عن تدوين الحديث في عهد النبي ادى الى تكاثر وضعه فيما بعد ان سهواً او عمداً . وبلغ الوضع حداً فاضحاً على اثر اتساع الفتوحات ، وتكاثر العناصر الاعجمية في الاسلام ، وقيام الخصومات السياسية بين الاحزاب ، ونشوء الفرق الدينية ، والشعور بالحاجة الى التوسع في التشريع بعد الامعان في الحضارة . وهذا دعا حفاظ الحديث ورواته الى الجد في تلافي الامر قبل اختلاطه ، فاشترطوا إسناد الحديث الى من ُروي عنهم على سبيل التسلسل ، والتحقق من نزاهة رواته وصحة ايمانهم واستقامة اخلاقهم . فكان من ثم التجريح والتعديل .

على ان الميل الى تدوين الحديث بقي رغبة ماحة عند بعض حفاظه نظراً لاهميته البالغة في التفسير .. فدونوا شيئاً

منه — على تقبيح الرأي السائد لذلك . واول ما اشتهر التدوين عن عبد الله بن عمر في الصدر الاول . ثم تكاثر في عهد التابعين ، لكنه لم يتعدّ المحفوظات الفردية . واول من قام بمحاولة واسعة النطاق لجمع الحديث وتدوينه — فيما نعلم — الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز وذلك في مستهل القرن الثاني . فقد روت المصادر انه كتب الى عامله على المدينة : ابي بكر محمد بن عمر الحزمي ان يجمع الاحاديث ويدونها ويرسل بها اليه . لكننا لا نعلم — اليوم — من امر هذا المجموع شيئاً . وغالب الظن ان ذلك لم يتيسر له قبل وفاة عمر ، فامسك عن تحقيقه بعيد ذلك . لكن فكرة جمعه وتدوينه كانت — على ما يبدو — قد تبلورت واخذت الهمم تنصرف الى تحقيقها بالفعل . فما توسط القرن الثاني حتى كانت بعض المجموعات قد ظهرت في مكة واليمن ومصر والشام والكوفة وخراسان . وكان اجمعها واشهرها كتاب مالك بن انس المعروف بـ « موطأ مالك » في المدينة المنوّرة . وقد تمّ جمع الحديث ونقده وتصنيفه بعد ذلك في النصف الأول من القرن الثالث . واشهر مجاميعه « صحيح مسلم » و « صحيح البخاري » .

والحديث ، فضلاً عن اهميته كمصدر من مصادر التشريع ، اصل هام من اصول الثقافة الاسلامية .. فقد كان مرجعاً من مراجع التفسير ، وأصلاً من اصول الفقه ، ومصدراً من مصادر التاريخ ، ومستنداً من مستندات المناهج النقدية .

وبذلك فقد غذّى علوماً كثيرة ، ومهد الطريق لنهضة علمية واسعة في ابان الحضارة الاسلامية .

(٣) الاصلاح اللغوي

دوّن عرب الحجاز لغتهم بالخط السرياني على اثر توثق الصلات التجارية بينهم وبين الاراميين في الشام والعراق ، قبيل ظهور الاسلام . فجاء الاسلام وفي الحجاز عدد من المفكرين يحسنون القراءة والكتابة ، استعان النبي ببعضهم لكتابة الوحي ، منهم علي وعمر وطلحة وعثمان وزيد بن ثابت . وقد عني النبي — فيما عني — بتعميم القراءة والكتابة بين اتباعه ، بعد ان استقام له الامر في المدينة . وكان من جملة التدابير التي اتخذها لتحقيق هذا الغرض أن اطلق سراح كل اسير من اسرى مكة استطاع أن يعلم عشرة من صبيان المدينة القراءة والكتابة . وجرى الراشدون على هذا النحو من التشجيع ، فاقاموا الحلقات في المساجد ، وحثوا الناشئين على طلب العلم . وتكاثرت هذه الحلقات في الامصار في العهد الاموي ، فلم يمض طويل من الزمن حتى كانت القراءة والكتابة قد انتشرتا انتشاراً واسعاً في أوساط الشعب .

على ان الاجيال العربية الناشئة في الامصار لم يكن لها من صحة الملكة اللغوية ما كان للسلف ، ناهيك بالمستعربين من الاعاجم ، فكانوا اذا قرأوا القرآن وقعوا في لحن قبيح . فعمد لذلك بعض مفكري العصر وفي طليعتهم أبو الاسود الدؤلي — وقيل باشارة من علي بن ابي طالب — الى

ضبط قواعد الاعراب مستعينين بالنحو السرياني . وكان اول ما فعلوا ان ميزوا بين المرفوع والمنصوب والمخفوض بنقط رسموها فوق الحرف او امامه او تحتـه . ثم ان المستعربين – على الاخص – وجدوا صعوبة في التمييز بين الحروف المتشابهة بالرسم كالباء والتاء والياء ، او الجيم والحاء والخاء . فعمد نصر بن عاصم ، بارشاد الحجاج بن يوسف ، الى التفريق بينهـا بنقط مفردة او مزدوجة تُجعل فوق الحرف او تحته . واذ التبست نقط الاعراب بنقط الاعجام كتبت الثانية بحبر من لون الحرف ، والاولى بحبر من لون آخر . وتمت بذلـك الخطوة الاولى في سبيل تـدوين القواعد واصلاح الخـط .

(٤) الانتعاش الادبي

ولقد اثر الحدث الاسلامي ايضاً في الحياة الادبية اذ اشتدت الحاجة – لاسيما بعد اتساع الفتوحات – الى النثر ، وكان الشعر في الجاهلية عليه اغلب . ذلك ان مصالح الدولة الناشئة استتبعت كثرة المراسلات ، وتعدد الخطب الدينية والسياسية . وعلقت رغبة الناس بالاحداث الكثيرة المتلاحقة فرووا اخبارها ، وتناقلوا انباءها ، وقصوا سير ابطالها . وخمدت في الوقت نفسه روح الشعر – ولو الى حين – لاشتغال الناس عنه بالقرآن واخبار النبي واحاديثه ، ولأنه كان اداة لاغراض أبطلها الاسلام كالتفاخر والتهاجي ، ومـا ينجم عنها من انعاش للعصبية ، واثارة للاحقاد ، واذكاء للخصومـات .

على ان الشعر عاد فانتعش في القرن الثاني ، واتخذ سبيلين مختلفين : ترسّم الاول سياسة العصر ، ونطق بلسان الاحزاب السياسية مدحاً وهجواً ، وتسلل الثاني الى المجتمع الجديد ، فوصف افراحه واتراحه ، وصور بذخه ولهوه . اما الشعر السياسي فقد انتظم في اربع جبهات تبعاً للاحزاب السياسية الاربعة : فناصر الامويين الاخطل ، وايد العلويين الكميت ، وظاهر الخوارج الطِرِمّاح ، وناضل عن الانصار وآل هاشم عبيد الله بن قيس الرقيات . وكان كل من هؤلاء الشعراء ومن حازبه يؤيدون حق صاحبهم في الخلافة ، فيمتدحونه ويحملون على خصومه . وكان كل واحد من هذه الاحزاب يحث شعراءه ، بشتى الوسائل ، على المضيّ في القول والاكثار منه . واما الشعر الغزلي فقد جرى في اتجاهين : الاول حضري اباحي عالج حياة اللهو والترف التي تخلفت عن ضخامة الثروات الخاصة ، والثاني بدوي عذري صوّر الالام المكبوتة والحب اليائس . وقد تمثل الاول في شعر عمر بن ابي ربيعة وزمرته ، وتجلى الثاني في شعر جميل بن معمر وسائر العذريين . وعليه فقد كان الشعر في هذا العصر يمثل النضال الحزبي ، والتبذل الاجتماعي ، والعفة البدوية ، في آن واحد .

(٥) التأريخ — السير والمغازي

ومن مظاهر الحركة الفكرية في هذا العصر التدوين التاريخي . فقد شملت موضوعين جليلين : الاول سيرة النبي ، وما اتصل

بها من اخبار الصحابة . والثاني وصف المغازي ، واخبار الفتوحات ، ومآثر القواد . وكان الحافز الاهم الى تدوين السيرة انما هو الالمام بحياة النبي للاقتداء به ، والاهتداء بتفاصيل حياته الى وجه الصواب في التفسير والتعليم . اما الفتوحات فقد دوّنوها اعتزازاً بالنصر العظيم الذي احرزه الاسلام ، ووفاءً بأعمال البطولة لاعلامه ، ورغبة في لزوم العدل عند وضع الاحكام وضبط الادارة . ولئن كانت مدونات هذا العصر التاريخية لم تصل الينا كما هي ، الا ان مؤلفات العصر العباسي قد اعتمدتها ونقلت عنها . هذا ما فعله ابن هشام في « السيرة » ، وابن سعد في « الطبقات » ، والواقدي في « المغازي » « والفتوحات » .

☆

يتبين لنا من ذلك كله انه قد انبثق من الاسلام حركة فكرية متشعبة تناولت القرآن وتفسيره ، والحديث وروايته ، واللغة ومشاكلها ، والادب وفنونه ، والتاريخ وفروعه . فكانت اولى النهضات الفكرية في الاسلام منبثقة من التعليم الجديد ، موجهة في نشره وخدمة مبادئه .

مراجع حديثة للتوسع

●

احمد امين – فجر الاسلام :

الباب الثاني – الفصل الاول: بين الجاهلية والاسلام.

الباب الثاني – الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية.

الباب الخامس – الفصل الاول : الحركة العلمية في القرن الاول .

الباب السادس – الفصل الاول : القرآن وتفسيره .

الباب السادس – الفصل الثاني : الحديث .

– ضحى الاسلام (٢)

– الباب الثالث – الفصل الرابع : الحديث والتفسير .

فيليب حتي – تاريخ العرب:

الفصل السابع : الحجاز عشية ظهور الاسلام .

الفصل الثامن : محمد رسول الله .

الفصل الحادي عشر : عصر الفتح والتوسع .

الفصل الخامس عشر : ادارة الممتلكات الجديدة .

الفصل العشرون: السياسة والاجتماع في العصر الاموي.

الفصل الحادي والعشرون : مناحي الحياة الفكرية في العصر الاموي.

حسن ابراهيم حسن ـ تاريخ الاسلام السياسي

البعثة النبوية ، اثر الاسلام في العرب .
الحضارة العربية في عهد الخلفاء الراشدين .
الحضارة العربية في عهد الخلفاء الامويين .
عثمان وتدوين المصحف .

جرجي زيـــدان ـ تاريخ التمدن الاسلامي (١)

الدولة الاسلامية ، انتشار الاسلام ،
الفتوح الاسلامية .

ـ تاريخ التمدن الاسلامي (٢)

نظام الاجتماع في المملكة الاسلامية ،

ـ تاريخ اداب اللغة العربية (١)

اللغة والانشاء في عصر الراشدين ،
العلوم الاسلامية .

الفصل الثاني

تسرّب الفكر الدخيل

●

الجو الفكري في الامصار

كانت الامم التي قهرها العرب في الشام والعراق ومصر وفارس قد قطعت شوطاً بعيداً في مضمار الحضارة ، فكانت كل منها ذات حظ من النظام المدني والعمران الاقتصادي والرقي الاجتماعي والتقدم العلمي . على ان الاتجاه العلمي فيها لم يكن واحداً ، ولا كان منتشراً في كل مكان على نسبة واحدة ، بل كان — بالاحرى — ينبعث من مراكز معينة ، ويتوثق على نسبة متفاوتة . وكان بعض هذه المراكز دينياً مذهبياً ، والبعض الاخر علمانياً ثقافياً ؛ ومنها ما غلب على مناهجه الاستدلال البرهاني ، ومنها ما غمر اساليبه التأمل الروحي .

وكان من اهم المراكز العلمانية جامعة الاسكندرية ، تحول اليها النشاط الفكري بعد ان اخذ في الانحلال في بلاد اليونان ، واستمرت في نشاطها وحيويتها حتى اواخر القرن السابع . وقد كانت مجهزة بمكتبة كبيرة ومرصد

للفلك ومختبرات علمية متنوعة ، وكانت تعنى بالعلوم الرياضية والطبيعية ، وبالاداب والفنون والفلسفة . ونظراً لشهرتها وتوسط موقعها بين الشرق والغرب امّها الطلاب على اختلافِ مذاهبهم ومشاربهم من كل حدب وصوب ، جاؤوها يحملون اليها آثاراً من تفكيرهم ونزعاتهم ، وعادوا منها متأثرين بطابعها ومناهج التفكير فيها . وقد عرف من علمائها شخصيات ذوو شهرة عالمية ، منهم ارخميدس في الطبيعيات ، وجالينوس في الطب ، وبطليموس في الفلك ، وافلوطين في الفلسفة . وكان من هذه المراكز العلمانية في شمالي الديار الشامية مدرسة حران . فقد عنيت باشتات من المذاهب الفلسفية والنزعات الفكرية شرقيها وغربيها ، عمل اعلامها على المزج بينها والتوفيق بين مبادئها . وقد خصوا بعنايتهم علم الفلك لصلته بالكواكب التي يعظمون شأنها ، فبلغ هذا العلم على يدهم شأواً بعيداً . وقامت في غربي فارس ، منذ عهد الساسانيين ، مدرسة جنديسابور الشهيرة التي عنيت ، في الدرجة الاولى ، بالطب والعقاقير ، وقد كان التعليم فيها مقروناً بالاختبار اذ كان فيها مستشفى كبير لمعالجة المرضى ، وتيسر لها ، بحكم توسطها في الموقع ، ان تجمع بين علم اليونان وخبرة الهنود في الطبابة واصول المعالجة والعلم بخصائص العقاقير .

اما المراكز العلمية الدينية فكان جلها في مجوّف الهلال الخصيب . على ان بعضها كان تابعاً للمذهب النسطوري ،

والبعض الاخر للمذهب اليعقوبي . وكان بين الفريقين منافسة شديدة في اعتبارات لاهوتية نشأت في الاصل من اختلافها في طبيعة المسيح . هذه المنافسة حملت كلا من الفريقين على درس الفلسفة اليونانية ، وتلمس المبادىء التي يستطيع بها ان يؤيد وجهات نظره . لذلك اقبل الرهبان النساطرة في الرها ونصيبين ، واليعاقبة في رأس العين وقنّسرين ، على ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية الى السريانية ، وعمل كل فريق على تبني ما يلائم مبادئه منها ، وعلى اقتباس ما يصلح مستنداً للرد على الفريق الاخر . وهكذا ، ففي الوقت الذي كانت فيه رسالة محمد تنبعث من الحجاز ، والعرب ينطلقون بها في اتجاه الامصار ، كان الجو الفكري في هذه الاقطار حافلاً بانواع من الحضارات ، واصناف من العلوم ، والوان من العقائد الدينية والمذاهب الفلسفية .

ولقد اجتاح العرب هذه البلدان ، واخضعوها لحكمهم ، ونشروا فيها دينهم ولغتهم . ولكن نشاطهم الفكري بقي موجهاً ، طيلة القرن الاول للهجرة ، نحو الحاجات العملية التي نجمت عن انتقالهم الى تلك البيئات الجديدة . فكان من الطبيعي ان يتفرغوا اولاً لنشر الرسالة ، وتعميم القراءة ، ورواية الحديث ، وتدوين قواعد اللغة ، وكتابة السير والمغازي . وان يغضوا — ولو الى حين — عن العلوم العقلية التي كانت هذه البلدان تزخر بها . على ان

الحاجة لم تلبث ان دعت الى العناية بتلك العلوم المتصلة بشؤون المجتمع اتصالاً مباشراً ، مثل الطب والحساب والنجوم . وكان قد تسرب اليهم من حقائقها الشيء الكثير عن طريق الاحتكاك بالموالي فعرفوا فوائدها ، وتحققوا من جزيل منافعها .

الاقبال على الترجمة والنقل

يتعذر علينا ان نعين بالضبط الوقت الذي حصل فيه النقل الاول الى العربية . فنحن نعلم ان العرب ، حتى في عهدهم الجاهلي ، قد نقلوا الكثير من معلوماتهم — لا سيما في النجوم والطب والعقاقير — من جيرانهم الكلدان والاشوريين والفرس . يدل على ذلك ان الكثير من اسماء النجوم واعلام البروج واساطير الفلك مأخوذة من اصول كلدانية . وان الحارث بن كلدة ، طبيب الجاهلية الشهير ، كان يرحل الى العراق وغربي فارس لجمع المعلومات الطبية . هذا فضلاً عما تسرب من ذلك الى العرب بطريق الاحتكاك والاقتباس . على ان هذا النقل لم يكن بحيث يُحدث في الامة ارتفاعاً عاماً في مستواها العلمي .

وقد جاء الاسلام وحث على طلب العلم ، وشجع على الاستزادة من المعرفة . لكن العرب شغلوا في اول الامر بنشر الدين الجديد ، وفتح الامصار المتاخمة . ثم التفتوا الى تنظيم المصالح الادارية ، والعناية بشؤون حياتهم الخاصة ، والاهتمام بما دعت اليه اوضاعهم الجديدة من

اصلاح ، نظير : تعميم القراءة ، وتعليم الكتابة ، ورواية الحديث ، وتدوين القواعد ، وكتابة السير والمغازي ، مما سبقت الاشارة اليه بشيء من التفصيل . ولعل اول ما اولوه اهتمامهم من علوم الاعاجم تواريخ دولهم وسير ملوكهم . وذلك رغبةً منهم في معرفة اساليبهم في الحكم ، وسياساتهم في مواجهة الامور ، وحل المعضلات .. فقد روت لنا المصادر ان معاوية كان ، اذا فرغ من مهام يومه ، يكلف قارئه ان يقرأ عليه فصولاً من تاريخ الفرس ، ويحدثه عنها بالعربية . على ان الحاجة لم تلبث ان مست الى العلوم الاعجمية الاخرى كالطب والحساب والنجوم . اما الطب فلمعالجة ما المّ بهم من امراض ، واما الحساب فلضبط الشؤون المالية ، واما النجوم فلتعيين الجهات ، وتوقيت الصلوات ، وضبط اوان الامساك والافطار في الصوم . ثم اخذ افقهم العلمي في الاتساع بحكم ناموس التطور الحضري ، حتى شملت رغبتهم سائر العلوم المعروفة لعصرهم .

والعلوم التي عني العرب بنقلها ، في ابان نهضتهم ، تحدرت اليهم من مصادر متعددة اهمها ثلاثة : يوناني وفارسي وهندي . فقد اعتمدوا اليونان في الفلسفة والطب والرياضيات والاجتماع وعلوم الطبيعة ، واستعانوا بالفرس في النظم الادارية والاداب العامة والاتجاه الزهدي ، والتفتوا الى الهنود في معالجة الامراض وخصائص العقاقير واصول الحساب ومبادىء التصوف وشؤون التنجيم ،

ونقلوا عنهم وعن الفرس الحكم والقصص والاساطير والاقوال المأثورة . وكانت صلة الوصل بينهم وبين اليونان — اول الامر — علماء السريان ، وبينهم وبين الهنود ادباء الفرس . ثم استغنوا تباعاً عن الواسطة ، وغدا اتصالهم بالفكر الدخيل مباشراً .

بدت طلائع هذه الحركة في العصر الاموي ، ونشطت في اوائل العصر العباسي ، ونضجت في اواسطه . كانت في العصر الاموي على نطاق محدود لانها كانت ثمرات جهود فردية ، توسل بها اصحابها الى استدرار رزق او نيل حظوة . من شواهد ذلك ما نسب الى خالد بن يزيد من الاشتغال بعلم الكيمياء والنجوم ، بعد ان اضاع حقه في الخلافة . قيل انه درس الكيمياء على راهب يوناني اسمه ماريانوس استقدمه من الاسكندرية لهذا الغرض ، وانه امر بنقل كتب في هذا العلم الى العربية ، واشتغل في محاولة تحقيق حجر الفلاسفة واكسير الحياة . ومن ذلك ان ماسرجويه ، الطبيب الفارسي الاصل ، نقل في عهد مروان بن الحكم كتاباً جامعاً في الطب هو المعروف بـ « الكناش » . وضعه باليونانية قس اسمه اهرون ، ونقله ماسرجويه الى العربية عن الترجمة السريانية . وان عمر بن عبد العزيز عزّز الفرع الطبي في انطاكية بان استقدم اليه نطس الاطباء من الاسكندرية ، وكلفهم — بعد ان استخار الله — بنقل بعض المؤلفات الطبية الى اللغة العربية .

حركة الترجمة في اوجها

ما ان استتب الامر لبني العباس ، وقبضوا على ازمة الامور بيد من حديد ، حتى انصرفوا الى سائر شؤون العمران فنظموها ، وعملوا على اصلاحها وترقيتها . ثم اولوا العلوم الدخيلة عنايتهم الخاصة وعملوا على نقلها وتعميمها . فقد كان المنصور ، ثاني خلفائهم ، شديد الرغبة في علم النجوم ، فنقل في عهده عن الهندية الكتاب المعروف بـ « السندهند » في الفلك ، ورسائل اخرى في الحساب عرف منها العرب نظام الارقام الهندية . وفي عهده ايضاً نقل كتاب كليلة ودمنة عن ترجمته الفارسية ، وكذلك بعض المؤلفات الطبية عن اليونانية بطريق السريانية. وترسم الرشيد خطى المنصور في تنشيط العلوم واكرام العلماء ، فنقل في عهده كتاب اقليدس في الهندسة ، ومؤلف بطليموس في الفلك وهو المعروف بالمجسطي . على ان الحركة المباركة لم تبلغ اوجها الا في خلافة المأمون. فقد كان المأمون عالماً بارزاً ، وكان شديد الرغبة في الفلسفة ، عظيم التقدير لعلوم اليونان . فوقف جهوده العلمية على الترجمة ، وعمل على توسيع نطاقها وتنظيم مجهودها . فبنى لهذا الغرض داراً خاصة سمّاها « بيت الحكمة » جهزها بمكتبة كبيرة ، وأنشأ فيها مدرسة للتعليم ومعهداً للترجمة. وقد استقدم الى « بيت الحكمة » ابرع المترجمين ، ووكل

امرهم الى حنين بن اسحق . فكان حنين يختار الكتب ويدفعها الى المترجمين . ويراقب اعمال الترجمة ويأذن بالنسخ. وكثيراً ما كان يوفده المأمون الى المدن النائية لجمع الكتب القيمة في مختلف المواضيع .

وكان في العالم الاسلامي – فضلاً عن بغداد – مراكز اخرى للدرس والنقل منها مدينة مرو في اواسط فارس ، وقاعدة جنديسابور في غربيها ؛ غلبت على الاولى العناية بالرياضيات والفلك ، وانقطعت الثانية الى الاهتمام بشؤون الطب والعقاقير . وكانت كلتاهما من اهم الصلات بين الهندية والعربية . ثم ان حران كانت من اهم المراكز التي عنيت بالترجمة . تولى امرها في اوج شهرتها ثابت بن قرة وابنه سنان بن ثابت ، وتمّ فيها نقل كثير من الكتب اليونانية في الفلك والطب والفلسفة الى العربية . ولعلها كانت السابقة ، بين معاهد الترجمة ، الى النقل المباشر عن اليونانية .

وكان اشهر النقلة عن الفارسية : ابن المقفع ، وعلي بن زياد التميمي ، والحسن بن سهل ، ومحمد بن جهم البرمكي وغير واحد من آل نوبخت . وابرز من نقل عن الهندية ابراهيم الفزاري مترجم السند هند . وخير من ترجم عن اليونانية والسريانية حنين بن اسحق وابنه اسحق بن حنين ، وقسطا بن لوقا ، وثابت بن قرة ، ويحيى بن عدي ، وعديدون من آل بختيشوع وآل ماسويه . وكان النقل اولاً لعلم الطب والنجوم والحساب ، ثم تطرق الى سائر فروع

الرياضيات والطبيعيات وانتهى اخيراً الى الفلسفة وعلم المنطق.

واستمرت حركة الترجمة بعد عهد المأمون نشيطة موفقة. الا انها لم تبق مأجورة ، بل تحررت وقامت على الرغبة الشخصية واللذة الفردية . ذلك ان مواصلة الاشتغال بهذه العلوم كانت قد ولدت عند هواتها لذة عقلية وقوية ، فما استهل القرن الرابع حتى اخذت الحركة العلمية في النضج ، وغدت الترجمات مردفة بالتعليقات والشروح . وبدأت المؤلفات في هذه المواضيع تظهر اولاً بصورة دراسات قصيرة في موضوعات محدودة ، ثم بشكل مؤلفات جامعة فيها اقتباس واجتهاد ، وتحليل ونقد ، وتنظيم وتبويب ، واستنباط ووضع . وهكذا تيسر للعرب في وقت قصير ، وبفضل تركيز الجهود ان يستوعبوا تراثاً فكرياً انتجته ثلاث حضارات راقية . فقد اقتبسوه وتمثلوه ، وانشأوا من خلاصته وخلاصة جهودهم نهضة علمية رائعة ، ظهرت ثمارها في ميادين علمية مختلفة ، ومذاهب فلسفية متباينة . وباتساع هذه الحركة العلمية ازدادت المعارف ، ونما الروح العلمي ، واتسق اسلوب التفكير . واخذت ، من ثم ، مجاري الفكر تتنوع وتفترق ، واصناف العلوم تتفرع وتستقل .

وقبل ان نستأنف الكلام في التقدم العلمي اجمالاً ، سنقف ، وقفة قصيرة ، عند علمين من علوم العرب ، كانا من اسبقها الى الظهور والتبلور ، هما علم الفقه وعلم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

جرجي زيدان – تاريخ التمدن الاسلامي (٣)

العلوم الدخيلة ، العرب والعلوم الدخيلة ،
الكتب التي ترجمت .

فريد الرفاعي – عصر المأمون (١)

الحياة العلمية في العصر العباسي.
الحياة العلمية في عصر المأمون .
الكتب المنقولة.

فيليب حتي – تاريخ العرب

الفصل الحادي والعشرون : مناحي الحياة الفكرية – العلم .
الفصل الرابع والعشرون : العباسيون في عصرهم الذهبي – اليقظة الفكرية .

احمد امين – فجر الاسلام

الباب الخامس – الفصل الثاني : مراكز الحياة العقلية .

– ضحى الاسلام (١)

الباب الثاني – الفصل الثالث :
الثقافة اليونانية الرومانية .

الفصل الثالث

التشريع المدني وأصول الفقه

•

اصول التشريع الاولى

كان التشريع المدني من اهم ما شغل مفكري الاسلام بعد ان انتشروا في البلدان المفتوحة ، واخذوا من حضارة الامم المقهورة بحظ . ذلك ان نصوص القرآن التشريعية وارشادات النبي كانت ، في عهد الرسول ، وافية باغراض الحياة العامة في الحجاز وسائر انحاء الجزيرة . فكانوا ، حيث جاء النص مجملاً ، يلتمسون التفصيل فيما حدّث به النبي اصحابه ، او فيما رأوه يفعله او يرضى عن فعله . لكن النصوص ، مهما تناهت في التفصيل ، لا يمكن ان تستوعب ظروف الحياة برمتها ، لان الاولى محدودة مقررة ، والاخرى نامية متطورة . وقد شعر بذلك كثيرون من رجالات الاسلام في الصدر الاول ، بعد عهد صاحب الرسالة ، وعمدوا الى الاجتهاد والاستعانة بالرأي فيما لم يعثروا فيه على نص في القرآن ، او خبر في الحديث . ومن اول ما جابههم من هذا القبيل تعيين

خلف للنبي . فالنبي – على الاشهر – لم يعين خلفاً له ، ولا اشار الى كيفية تعيين ذلك الخلف . فلجأ الصحابة في ذلك الى الرأي ، فاختاروا الشورى اولاً ، ورضوا بالتعيين ثانياً ، وآثروا الانتخاب من مجلس معين ثالثاً ، وعمدوا الى المبايعة رابعاً . جروا في ذلك قياساً على ما وقع للعرب قبل الاسلام ، على اعتبار ان ما لم يبطله الاسلام فقد رضي عنه .

واذن فقد كان مرجع التشريع في الصدر الاول : القرآن ، وهو الكلام الذي تلقاه النبي وحياً ؛ والسنة ، وهي ما حدّث به النبي اصحابه وما روي انه فعله او رضي عن فعله . على ان تشعب مناهج الحياة وتنوع احداثها ، اضطرا حماة الشريعة احياناً الى الاستعانة بالرأي ، إذ لم يجدوا في الكلام المنزل ، ولا في الحديث المأثور ، نصاً صريحاً يحكمون به ، فلجأوا الى القياس ، وطبقوا ، عن طريقه ، الشريعة بروحها . واشتدت الحاجة الى القياس ، وازداد اللجوء الى الرأي ، بازدياد التعقيد في شؤون الحياة ، واشتداد الاقبال على فنون الحضارة ، لا سيا في الاقطار التي بقيت فيها الحضارة الاعجمية راسخة الاصول نظير العراق وفارس . وظهرت من ثم فروق في مدى الاعتماد على الرأي او التمسك بنص السنة . وانتظم ارباب التشريع فريقين اتفقا في تقديم القرآن ، واختلفا من بعد ، فتوسع الواحد منهما في

قبول السنة ، وضاق بالرأي ، وهم اصحاب الحديث ، وتشدد الثاني بشأن السنة ، وتوسع بالرأي ، وهم اصحاب الرأي . وكان المبدأ الاول اعم في اقطار الجزيرة حيث كثر تناقل الحديث ، وحافظت الحياة على صبغتها العربية . وكان المبدأ الثاني اغلب في الأمصار حيث ضعفت رواية الحديث وغلب على الحياة الطراز الاعجمي . ذلك لان السنة ـ بعد القرآن ـ كانت ، على العموم ، وافية باغراض الحياة في الحالة الاولى ، في حين انها لم تكن كذلك في الحالة الثانية .

الفقه والمذاهب الفقهية

الفقه ـ اشتقاقاً ـ بمعنى العلم والفهم . واول ما أطلق اصطلاحاً على حفظ القرآن ورواية الحديث واجادة التفسير ، فعرف الحفاظ والرواة والمفسرون بالفقهاء . وفي الصدر الثاني غلب على هؤلاء لقب العلماء ، وشاع استعمال « الفقه » للعناية بشؤون الفتوى ، واستنباط الاحكام ، وقصر لقب الفقهاء على المعنيين بذلك . ثم اتسع مدلوله في عهد العباسيين حتى شمل كل ما يتعلق بالاحكام الشرعية ، من جهة النظر العقلي والاستدلال البرهاني ، في الوجوب والحظر ، كما في التحبيذ والتقبيح .

على ان اختلاف الحياة في الاوساط الاسلامية استتبع تفاوتاً في مدى الحاجة الى الاستعانة بالرأي ، والاضطرار الى استنباط الاحكام الجديدة . فقد كان نص الكتاب

والسنة وافياً – بصورة اجمالية – باغراض الحياة في الحجاز ، حيث لم تتعرض الحياة الاجتماعية لتطور كثير ، في حين كان اقل كفاية لمواجهة شؤون الحياة في العراق وفارس حيث تطورت حياة الاجيال الجديدة تطوراً عظيماً ، وجدّ من ظروفها ومشاكلها ما لم يكن يقع مثله في الحجاز ، فضلاً عن سائر اقطار الجزيرة . لذلك انشطر الفقهاء الى فريقين كبيرين : « اصحاب حديث » يتشبثون بالقرآن والسنة . ولا يلجأون الى الرأي الا عند الضرورات القصوى ، و « اصحاب رأي » يأخذون بالقياس في يسر ، لانه سبيلهم الوحيد الى وضع الاحكام الجديدة ، لتصريف القضايا الناشئة التي عز فيها النص الصريح . وقد كانت الحالة الاولى في الحجاز فنشأ فيه الفقه المالكي المحافظ ، وكانت الحالة الثانية في العراق فظهر فيه الفقه الحنفي السمح . ومذهب مالك بن انس (٧٩٥) الفقهي يعتمد القرآن اولاً ثم يتوسع بقبول السنة ويتحفظ في الركون الى الرأي . ومذهب ابي حنيفة (٧٦٧) يعتمد القرآن اولاً كذلك ، لكنه يتحفظ في قبول السنة ، ويتوسع في اللجوء الى الرأي .

ولقد كان اهل الرأي يغالون في تفريع المسائل وافتراض ما لم يقع منها ، ماذا يكون الحكم فيه لو وقع . بينما اهل الحديث يمتنعون عن التفريع ، ويستنكرون افتراض الوقائع وتخمين الاحكام . وعليه فقد كان مأخذ اصحاب الحديث على اهل الرأي هذا الموقف

المتردد من السنة ، وذلك الاستسلام الى الظن والتخمين في شؤون الشريعة . وكان مـأخذ اهل الرأي على اصحـــاب الحديث هذا الاعتماد عـــلى الرواية ، والوثوق بالمروي ، وذلك العجز في القياس العقلي ، والاستدلال البرهـــاني ، والاستنبـاط الفقهي . ولئن كان بين اتبـاع المذهبين مثل هذه المشادة ، الا ان كلاً من المذهبين كان اصلـــح في منشئه ، وانفع في وسطه الاجـــتماعي ، لانه انمـــا نشأ وتكيف حسب الحاجة المحلية . اما اهل المغرب فـــكانوا اكثر قبولاً للمذهب المالكي لقلة امعـــانهم في شؤون الحضارة ، فكانت حياتهم الى حياة الحجـــازيين اقرب ، وكان تشريع الحجازيين او الفقه المـــالكي — من ثم — وافياً بحاجاتهم ، ملائماً لمناهج تفكيرهم .

وبجهود الامام الشافعي (٨٢٠) اخذت وجهات النظر تتقـــارب . كان في صباه نزوعاً الى العـــلم والادب ، فـــاستوعب جملة من العلوم ، وعـــالج عدداً من فنون الادب ، فاستوت له ثقافة علمية وفنية رصينة . امـا الفقه فقد اخذه عن الامـام مـالك ، فـــكان لذلك اقرب الى مذهب اهل الحديث . وعليه فقد هاله ، وهو في العراق ، تحامل العلماء هناك على استاذه واتباع مذهبه . وكان قوي الحجة ، فنجح في رفع شأن الحديث ، واعلاء مكانة حماته فيما بينهم . وقد جاراهم — مع ذلك — في اقرار مبـدأ الاستدلال ، وايدهم في اصل الاستنبـاط ، فجاء تفكيره

الفقهي جامعا بين اسس الاتجاهين . ثم انه خطا في هذا الاتجاه خطى واسعة ، فأنشأ من الاحكام العامة التي اخذ بها اصحاب الحديث ، والمسائل الفرعية التي شغل بها اهل الرأي ، اصولاً شاملة ومبادىء جامعة غدت اساساً لمذهب جديد عرف به ونسب اليه . وقد عمم – الى ذلك – اصلاً رابعاً من اصول التشريع هو الاجماع ، فاعتبر اجماع المسلمين على الحكم في امر يضمن المصلحة للمسلمين اصلاً رابعاً ، جعله بعد القرآن والسنة ، وقدمه على القياس ، لما قد يستند اليه القياس – في رأيه - من حديث مظنون .

وتلا الشافعي تلميذه احمد بن حنبل (٨٥٥) ، وكان من اتباع اهل الرأي في العراق ، لكنه تتلمذ على الشافعي ، وتأثر بدفاعه عن اصحاب الحديث فانقلب اليهم . واخذ بالنص – قرآناً وسنةً – اخذاً شديداً ، وامتنع او كاد عن كل اجتهاد او قياس ، فجاء مذهبه محافظاً مغالياً .

ولئن كان مالك بن انس قد رتب الاحكام الشرعية في الموطأ ، ونسق ابوحنيفة في « الفقه الاكبر » اشتات المسائل الفقهية فإن للامام الشافعي في تدوين الفقه مكانة خاصة ، لانه راعى في ذلك الاصول العلمية والتبويب المنطقي . فوضع للاستنباط الشرعي في « الرسالة » نظاماً حدد فيه دور كل واحد من الاصول الفقهية الاربعة ، وابتدع منهجاً للقياس الفقهي لايمس افضلية الكتاب والسنة.

ثم اردف ذلك كله بما ضبطه من قواعد ، وأوجبه من شروط .. فنسّق الاصول الفقهية في خمس مراتب هي :

١ . ما عالجه القرآن بنص صريح مفصل .

٢ . ما عرض له القرآن عرضاً عاماً فأوضحته السنة .

٣ . ما ورد في القرآن مجملاً فجاء تفصيله فيما قاله النبي او فعله او قرره .

٤ . ما بينه الرسول مما لم يرد في القرآن نصاً .

٥ . ما نص القرآن على الاجتهاد في طلبه ، وعنى به ابو حنيفة الاجماع والقياس .

ثم تناول الباب الاخير مفصلاً فحدد مواضع الاجتهاد ومواطن الاستحسان ، وقصر الخوض فيه على فئة من العلماء ، وابان صلة ذلك كله بمصلحة المسلمين . بذلك اعتُبر الشافعي — بحق — واضع علم الاصول ، وجعل منه بمقام ارسطو من علم المنطق ، والخليل بن احمد من علم العروض . فكما كان منطق الفلاسفة قبل ارسطو قائماً على الفطرة ، والنظم قبل الخليل مستنداً الى البديهة الفنية ، كذلك كان استنباط الاحكام قبل الشافعي بالدليل الخطابي والاجتهاد الحدسي . وكما استقام المنطق علماً على يد ارسطو ، وانتظم العروض علماً بعناية الخليل ، كذلك استوى الفقة علماً بفضل الامام الشافعي .

ولعل الذي كان يرجوه الشافعي من تنسيق الاحكام الفقهية ، والتقريب فيه بين وجهات النظر ، ان يحمل

المسلمين على تشريع موحد ، ويضع للدولة دستوراً واحداً منسجم الاحكام .

و « رسالة » الشافعي ، فضلا عن ذلك كله ، تصل الفقه بعلم الكلام ، لما في تضاعيفها من تحليـل فلسفي للقضايا ، وتسلسل منطقي للاصول . فهي — من هـذه الناحية — مدخل علم الفقه الى علم الكلام .

مراجع حديثة للتوسع

●

احمـــد امـــين – فجر الاسلام
الباب السادس – الفصل الثالث : التشريع .
– ضحى الاسلام (٢)
الباب الثالث – الفصل الخامس : التشريع .

مصطفى عبد الرازق – تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية
الفصل الثالث : الرأي واطواره .

جرجي زيـــدان – تاريخ التمدن الاسلامي (٣)
العلوم الشرعية الاسلامية .
– تاريخ اداب اللغة العربية (٢)
العلوم الاسلامية الشرعية .

دي بـــور – تاريخ الفلسفة في الاسلام ترجمةابو ريدة
الباب الثاني – الفصل الثاني : مذاهب الفقهاء .

الفصل الرابع

الكلام والمسائل الكلامية

●

بوادر النظر الفلسفي

لم يكن هذا الميل الى التوسع في النظر الفكري مقصوراً على ناحية التشريع في الرسالة الجديدة ، بل تناول كذلك ناحية العقائد ، فحاول التوصل الى اسسها العقلية ، والتعرف الى اصولها الفلسفية . ونشأت في وجه هذا الاتجاه ردة محافظة فكان من ذلك علم الكلام في الاسلام . على ان الكلام – كالفقه – لم ينشأ على سبيل الطفرة ، بل ظهر تباعاً بحسب الاحداث التي وقعت ، والظروف التي جدت ، والتطور الفكري الذي لم يكن منه بد ، وهذه حكايته :

نزل القرآن ففهمه المسلمون اولاً بظاهر معانيه ، وآمنوا بكل ما جاء فيه ايماناً مطلقاً . حتى اذا تصرم القرن الاول للهجرة ، اخذت فئة من ارباب التعمق الفكري تنشد المعاني البعيدة ، وتتقصى الاغراض النائية ؛ إذ بدا

لها ان بعض الايات تتحمل من المعاني ما هو ابعد غوراً من مدلولها الحرفي . وكان هذا الانطلاق الفكري وليد عوامل اهمها ثلاثة :

(١) التطور في اسلوب التفكير

يمر الفكر في سعيه وراء اليقين في ثلاث مراحل : تصديق مطلق ، فتشكك باطني ، فاقتناع عقلي . ففي المرحلة الاولى تقبل الامة الناشئة كل ما يترامى اليها من الاخبار على علاته ، ولذلك تكثر عندها الاساطير ، وتصح في نظرها الخوارق . فاذا تنبه فيها الفكر ، تشكك فيما كان قد قبله اعتباطاً ، وراجع فيه النظر محتكماً الى المنطق ، فاذا بان له فيه وجه مقبول انتهى الى ضرب من اليقين . وليس معنى هذا ان الامة بجملتها تمر في هذه الاطوار الثلاثة ، إنما هو شأن النابهين فيها على نسبة نباهتهم . وسواد الامة قلما يتعدى المرحلة الاولى .

على اننا ، لدى تطبيق هذه القاعدة على الفكر الاسلامي ، لا بد لنا من التحفظ ، لان الفكر الاسلامي لم يكن بدائياً . لذلك لم يكن قبوله في المرحلة الاولى — بوجه الاجمال — قبولاً ساذجاً بل تسليماً بعد عناد ، ولا كان تشككه في الثانية تردداً في التصديق بل عدم اطمئنان الى الوقوف على القصد . مثال ذلك ان جمهرة المسلمين الاولين قبلوا الايات القرآنية بمدلولها الحرفي . لكن بعض المتأملين خامرهم الشك في مدى ما فهموه منها

اولاً ، فراجعوا النظر في النص ، وعمدوا الى النظر في سائر الوجوه المحتملة ، حتى استقروا على رأي انتهى بهم الى ضرب من اليقين العقلي . هذا كان موقفهم من ماهية الايمان : فالمسلمون الاولون اعتبروا كل من ادى الشهادتين مسلماً مؤمناً . ولكن بقيام الفتن تساءل بعض الناس عن حقيقة ايمان المسؤولين عنها ، فاحتاجوا — من ثم — الى التحقق من ماهية الايمان ، وهل يكفي فيه الاقرار باللسان ؟ ام هو يستتبع — ضمناً — العمل الموائم . فرأى الخوارج ان العمل شرط في الايمان ، وانكر الجمهور ذلك ، وتوسط آخرون بين هؤلاء واولئك كما سيجيء .

(٢) الآيات التي تثير روح البحث

في القرآن آيات تثير — بنصها الحرفي — روح البحث ، منها تلك التي تعرض للارادة الانسانية ، والتي تورد الصفات الالهية . فمن الفئة الاولى آيات اذا اخذت بمعناها الحرفي دلت على ان الانسان مسير ، نظير :

« ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم ، وعلى ابصارِهم غشاوةٌ ، ولهم عذابٌ عظيم » — البقرة : ٧

ومثلها :

« ولا ينفعكم نصحي ان اردتُ ان انصحَ لكم ، ان كان الله يُريدُ ان يغويَكم ، هو ربكم واليه تُرجعون » — هود : ٣٤ .

ومنها آيات اذا اعتبر فيها المعنى الظاهر دلت على ان الانسان مخيّر ، نظير :

« ومن يعملْ سوءاً ، او يظلمْ نفسه ، ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً ، ومن يكسبْ اثماً فانما يكسبه على نفسه ، وكان الله عليماً حليماً » — النساء : ١١٩ .

ومثلها :

« فمن يعملْ مثقالَ ذرةٍ خيراً يره ، ومن يعملْ مثقالَ ذرةٍ شراً يره » — الزلزلة : ٨ .

واذ اجمع المسلمون على استحالة وجود تعارض في الكلام الالهي ، عمد من قبلوا التسيير نصاً الى تأويل ما ظاهره التخيير ، فخرّجوه على معنى التهديد ؛ وعمد من قبلوا التخيير نصاً الى تأويل ما ظاهره التسيير ، فاعتبروه بمعنى العرض للامر الواقع .

ومن الفئة الثانية آيات تصف الله بظاهر مدلولها وصفاً انسانياً ، نظير :

« يدُ الله فوقَ ايديهم » — الفتح : ١٠ .

« كلٌّ من عليها فانٍ ويبقى وجهُ ربك ذو الجلالِ والاكرام » — الرحمن : ٢٦ — ٢٧ .

فهذه الآيات ، بحكم مدلولها الحرفي ، تشبه الله بالانسان لكن الله لا شبيه له ولا نظير على ما في نص الآية : « ليسَ كمثله شيء » — الشورى : ١١ . لذلك لجأ البعض الى تخريج هذه الايات تخريجاً مجازياً ، غدت اليد ،

بحكمه ، رمزاً للقدرة . والوجه كناية عن الوجود المطلق ، وعليه فقد كان من شأن هذه الايات ونظائرها ان تدعو الى المزيد من التأمل ، والى الاجتهاد في استخراج جميع المعاني المحتملة للنص الواحد .

(٣) الاحتكاك بالفكر الدخيل

كان ذلك على اثر دخول الاعاجم في الاسلام ، وقيام المناظرات بين علماء الاسلام واحبار اهل الذمة . ذلك ان بعض الذين اعتنقوا الاسلام من الاعاجم لم يستطيعوا ان يتحرروا تماماً من كل فكرة في دينهم القديم ، بل فهموا بعض ما في التعليم الجديد من خلال عقليتهم القديمة . فمن كان قدرياً في دينه الاول غلب ان يبقى كذلك في الاسلام ، فيعمد — بالتالي — الى الاخذ برأى من يؤول آيات التسيير ؛ ومن سبق له الاعتقاد بان السعادة الاخروية روحية آثر تأويل اوصاف الجنة ، ومخالفة عقيدة حشر الاجساد . كذلك في المناظرات ، فقلما ينجو المناظر من التأثر بمناظره ، ان لم يكن برأي من الاراء ففي استخراج معنى من المعاني ، او استخدام اسلوب من اساليب الاستدلال .

هذه العوامل وما جرى مجراها ، دفعت بالفكر العربي الديني في طريق التفلسف ، وادت — بعد حين — الى ظهور فرق عديدة ، كونت كل منها لنفسها اراء اجتهادية خاصة دافعت عنها بنحو من النظام الجدلي المتسق .

المسائل الكلامية الاولى

هذه العوامل واشباهها : من وقوع احداث كبرى ، وتطور في منهج التفكير ، واتصال بثقافات دينية اخرى ، جرّت الى اعتبارات دينية فلسفية جديدة ، تخلف عنهـــا — اول الامر — ثلاث مسائل كبرى :

(١) مآل صاحب الكبائر

مر معنا ان الاختلاف الكبير الاول بين المسلمين كان حول تعيين خلف للنبي . وان جماعة من هاشم والانصار كانوا يرون انها لعلي بن ابي طالب نصاً ، فعرفوا من ثم بالعلويين . واذ ظفر بها علي ، بعـد مقتل عثمان ، خرج عليه طلحة والزبير اولاً ، وبعد ان خـذلهما في يوم الجمل (٦٥٦) برز له معاوية ، فالتقاه عليّ في صفين وكاد ان يكسب منه المعركة ، لولا انه اضطر الى ايقـاف القتال والقبول بالتحكيم . وعندها خرج عليه جماعة من اتباعه ، لانه — في رأيهم — اضاع بذلك حقه في الخلافة ، وغدت — من بعد — حقاً لكل من يلزم الحق من أهل الكفاءة. هذه الفتن التي ذهب ضحيتها عثمان ، وهدرت فيها الدماء الزكية في يوم الجمل وواقعة صفين تحقيقاً لاطماع شخصية ، دعت جماعة من فقهاء الخوارج الى اعتبار مسببيها مـــن اصحاب الكبائر ، والى الحكم بانهم قد خرجوا بعملهم هذا من الايمان ، واستحقوا الخلود في النـار شأن الكفار

لكن الجمهور خالفهم في هذا الرأي ، وتوسط قوم بينهم وبين الجمهور ، وفضل سواهم ترك الحكم في هذه القضية لله وحده . ثم اثيرت هذه القضية في حلقات المساجد ، وكثر فيها الكلام ، وتعددت فيها الاراء . واتسع فيها الجدل حتى غدت بحثاً فلسفياً في ماهية الايمان ومقوماته وشروطه .

وكانت النقطة الحساسة فيها منزلة العمل من الايمان : هل هو من مقوماته ؟ ام من متمماته ؟ فجعله الخوارج شرطاً اساسياً ، وخالف الحسن البصري (٧٢٨) ذلك — وهو امام العصر في العراق — فحكم ، عندما اثيرت هذه المسالة في حلقته ، بان صاحب الكبائر مؤمن لكنه منافق وامره لله يغفر له ان شاء . الا ان تلميذه ، واصل ابن عطاء ، لم يأخذ بهذا الرأي ، بل قضى بان صاحب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الايمان والكفر ، أي انه فاسق جزاؤه النار غير مخلد فيها . واعتزل بذلك عن استاذه الحسن فعرف هو واتباعه بالمعتزلة . وكرهت فئة رابعة ارسال الحكم في قضية كهذه وتركت امرها لله فعرفت بالمرجئة . هكذا كان مفهوم الايمان عند الاولين اقراراً بالشهادتين فغدا الآن مسألة فلسفية معقدة ذات اصول نظرية وشروط عملية ، ووجوه من المعاني والاعتبارات .

(٢) حدود الارادة الانسانية

اعتبر المسلمون الاولون « القضاء والقدر » بمعنى التسيير المطلق ، وجرّوا عليه في ايمانهم واعمالهم . الا انه ، على

اثر الحوادث التي مزقت وحـــدة الصفوف ، سنح لبعض مفكريهم أنه من غير المعقول ان يسمح الله بهـذه الشرور تصيب عبيده المؤمنين ، وان الناس — لا محالة — قـــد انساقوا الى ذلك مخيرين ، تحدوهم ميولهم واطماعهم ، فهم مسؤولون عما يعملون . واول مـــا اشتهر القول بالتخيير عن رجل من التابعين اسمه معبد الجهني (٦٩٩) قيل اخذه عن بعض النصارى الذين اعتنقوا الاسلام . وتابعه في ذلك تلميذه غيلان الدمشقي . ثم التفّتْ حولها جماعة من المريدين وانتظمت هذه الجماعة فرقة عرفت « بالقدرية » ، ذلك لانها اشتهرت بالقول بان العبد « قادر » على افعاله : خيرهـــا وشرها ، وانه مسؤول عنهـا ومحـاسب عليهـــا في اليوم الاخر . ذلك — في رأيها — ما تقتضيه العدالة ، امـــا القضاء والقدر ، على مـا اخذ به الجمهور ، فيرون انـــه ينقض العدالة الالهية ، ويجعل عقيدة الحساب لغواً . واذ ايدوا رأيهم بالايات التي تنص على التخيير ظاهراً ، اخذوا في تأويل ما ينص منها على التسيير ، واستنبطوا منهـــا معنى اختيـار الامر الواقع ، فـــكان المقصود — حسب رأيهم — من قوله : « ختم الله على قلوبهم ... » انهم غفلوا عن وجه الصواب غفلة تامة ، فكأن الله قد صرفهم عنه..

وقـد احدثت هـذه « البدعة » ردة شديدة في اوساط الشعب تزعمها مولى من خراسان اسمـه جهم بن صفوان (٧٤٨) ، واستوت فرقة عرفت « بالجبرية » ، اذ قـالت

بالجبر المطلق ، واعتبرت الانسان مسيراً في جميع شؤونه. واذ ابدت رأيها بالآيات التي تنص على التسيير ظـاهراً ، اعتبرت ما ينص منها على التخيير ظـاهراً بمعنى الترغيب والتشويق ، او الانذار والوعيد ، فقوله « ومن يفعل ... خيراً يره » حث على فعله ، وقوله « ومن يفعل شراً يره » زجر عنه ، ، وليس ذلك في الحالين – على ما يرون – بمعنى الاختيار واطلاق الارادة .

(٣) ماهية الصفات الالهية

لم يتساءل المسلمون الاولون عن ماهية الصفات الذاتية التي وُصف بها الله في الكتاب الكريم ، بل قبلوها بمدلولها الظاهر . وفي مطلع القرن الثاني للهجرة كثر اقبال الاعاجم على الاسـلام ، فخطر لبعضهم – ولعلهم ممن لم يُحكموا البيان العربي – انه قد يُفهم من تلك الاوصـاف الذاتية ان الله شبيه بالانسـان ، فاثاروهـا قضية تشعبت فيهـا الآراء ، وكثرت في وجوهها الاقوال . امـا « الجبرية » فقد أبت ان تأخذ بالمعنى الحرفي ، وآثرت المدلول المجازي بناء على الآية : « وليس كمثله شيء » . وامـا « المشبهة » فتشبثت بالمعنى الحرفي فعرفت بالمجسمة . اما المعتدلون من « الصفاتية » فقد اثبتوا الوصف واقروا بجهل الماهية ، وكان حامل لوائهم عبد الله بن سعيد الكُلاّبي ، وعليه الجمهور .

على هذا النحو اخذ التأمل الديني في الصدر الثاني يتجه تجاهاً فلسفياً ، والرأي حوله يختلف ويتشعب ، فيلجـأ

بعض رجاله الى التأويل فيما خـالف المنطق ، ويتشبث بعضهم بالنص الحرفي مهما كان مدلوله ، ويختار آخرون ان يأخذوا بما بدا ، ويسكتوا عمـا خفي ، وهم سواد الامـة .

نشأة علم الكلام

قطع الكلام في مضمار التوسع والتنظيم في غضون القرن التاسع ، شوطاً بعيداً استوى في نهايته علماً ذا هدف معين هو تأييد العقيدة والدفاع عن الرأي ، وذا وسيلة هي ايراد البينات والاستظهار باساليب الاستدلال البرهاني . امـا تسميته بعلم الكلام فمختلف في سببها : قيل من « تكلم » الخلف فيما سكت عنه السلف ، وقيل لا بل من ان اكثر الخلاف واشده كان في ماهية « كلام الله » وبـدعة خلق القرآن . واكثر المؤرخين على انها من قيام هذا العلم على الجدل ، وهو يقابل المنطق عند اليونان . ولما كان الكلام اداة الجدل عمدوا الى تسمية هذا العلم باداته على سبيل المجاز المرسل فقالوا « علم الكلام » .

رافق الكلام في نشأته وتطوره نهضة علمية عامة ، اقبل المفكرون في مستهلها على ترجمة الكثير من آثار الامم العلمية والفلسفية – على ما مرّ معنا . ولما كان اعلام المعتزلة – وفي طليعتهم المأمون – يعتمدون في تقرير آرائهم على الاجتهاد الفكري والدليـل البرهاني . فقد وجدوا في

الفلسفة اليونانية مدداً زاخراً ، فاستعانوا ببعض مبادئها في تخريج آرائهم ، واسترشدوا بعلم المنطق في ايراد ادلتهم وتنسيق براهينهم . وتجاه توسع المعتزلة في العلم ونظام الجدل على هذا النحو ، وجد المحافظون من ارباب الكلام ان جدلهم الخطابي لم يعد يفي بغرضهم ، وانه لم يعد لهم بد من مقارعة خصومهم بمثل سلاحهم . ولذلك ما زالوا مستضعفين حتى انحاز اليهم ابو الحسن الاشعري ، واتخذ لارائهم ضرباً من التعليل الفلسفي ، ولبيناتهم نوعاً من النظام البرهاني كل ذلك في مدى حدود مذهبهم وضمن قيود عقائدهم . لذلك كان الخلاف الكلامي على اشده بين فرقتين كبيرتين ذابت فيهما مبادىء الفرق الاخرى هما : المعتزلة والاشعرية .

نشأت المعتزلة حول واصل بن عطاء (٧٤٨) احد تلامذة الحسن البصري ، اذ اثيرت في حلقته مسألة مرتكب الكبائر وحكم بانه مؤمن لكنه منافق . فعارضه واصل ، وقضى بانه لا مؤمن كما قال الحسن ، ولا كافر كما قال الخوارج ، بل في منزلة بين المنزلتين : اي انه فاسق ، ولا بد من ان يذوق بفسقه عذاب النار ، ان هو لم يخرج من الدنيا بتوبة نصوح . واذ عارض الحسن هذا الرأي ، اعتزل واصل حلقته واستقل عنه ، وانشأ حلقة في ركن آخر من أركان المسجد ، اجتمع فيها اليه جماعة ممن شايعوه ، فعرف هو واصحابه بالمعتزلة .

وقد تبنى واصل تباعاً آراء القدرية في حرية العبد ،

وتأويل الصفات الالهية ، واعتماد العقل في تحليل المسائل الدينية .. واستمر في هذا الاتجاه اعلام الاعتزال من بعده نظير المأمون (٨٣٣) والعلاف (٨٤٠) والنظّام (٨٤٥) والجبائي (٩١٥) ، الا انهم كانوا اوسع منه اطلاعاً على المذاهب اليونانية ، نظراً لتقدم العلم في عهدهم . ففرعوا هذه القضايا ، وولدوا منها مسائل جديدة ، وركزوها على اسس فلسفية ، واتقنوا الدفاع عنها والاستدلال على صوابها .
وقد بلغت المعتزلة اوجها في عهد المأمون ، اذ ايدها بنفوذه الشخصي . فانتشرت تعاليمها وتوثقت اركانها ، وشغل اعلامها المراكز الرفيعة في الدولة ، وفرضوا مذهبهم على الناس ، واضطهدوا خصومهم من المحافظين . واستمرت على ذلك حتى كان المتوكل (٨٦١) فانتصر للمحافظين ، وافرج عن مضطهديهم وابطل مذهب الاعتزال وشرد انصاره . ومع ان المعتزلة اخذت – من ثم – بالانهيار ، إلا ان آراءها وتعاليمها استمرت نشيطة ، وحافظت على قوتها وحيويتها ، حتى خرج ابو الحسن الاشعري على انصارها ، واستخدم نظامها البرهاني في تدعيم آراء المحافظين وتأييد مذهب اهل السنة ، فنُسب هذا المذهب اليه وعرف بالاشعرية .

كان ابو الحسن الاشعري (٩٤٢) في اول امره ، معتزلياً ينشد الحقيقة الدينية عن طريق الدليل العقلي . واذ تبيّن له ان العقل لا يفي بهذا الغرض ، وعجز أستاذه

الجبائي عن تبيان كثير من المسائل التي اثارهـا ، اعلن ارتداده الى مذهب اهل السنة ، وانحاز الى جماعة المحافظين . ولما كان على علم باصول الجدل البرهاني ، ومبادىء الفلسفة اليونانية ، فقد عمد الى استغلال علمه هذا في سبيل تأييـد اراء المحافظين وتنظيم اسلوبهم الجـدلي . واذ ذاك ارتفع جدل اهل السنة الى صعيد المعتزلة ، وقارعوها حجـة بحجة ودليلاً بدليـل .

المشادة الكلامية بين المعتزلة والاشعرية

يعود الاختلاف بين المعتزلة والاشعرية الى فـارق جوهري في المبـدأ الاساسي . فالمعتزلة تعتبر العقل اداة صالحة للوصول الى الحق ، في حين لا ترى فيه الاشعرية اكثر من اداة لفهم ما هو مطلوب . لذلك تبيح المعتزلة التأويل عند كل اختلاف يقع بين حكم العقل وظـاهر النص ، وتقيده الاشعرية ، او تمنعه قطعاً ، وتؤثر الاقرار بالجهل . وبناء على ذلك فان المعتزلة تُجري مدلول النص بحسب حكم العقل ، في حين تجري الاشعرية حكم العقل بحسب مدلول النص ، وتقطع بوجوب الايمان والتسليم المطلق . وهذا معنى قول المعتزلة « بالعقل » ، وقـول الاشعرية « بالسمع » . هذا الخلاف الاساسي بين المعتزلة والاشعرية في « السمع والعقل » استدعى تركيز المسائل الكلامية الاولى على اسس فلسفية ، واستتبع ظهور مسائل فرعية

جديدة ، وآراء اجتهادية طريفة ، غدت ميـــداناً لمشادة كلامية عنيفة بين الفريقين . وفيما يلي مثال منها :

(١) الارادة الانسانية والعدالة الالهية

اخذت المعتزلة القول بحرية الارادة الانسانية عن القدرية ووضعته في اطار اوسع ، ثم نسقته مع عقيدة الحساب ، ولاءمت بينه وبين صفة العدالة الالهية ، ومصدر فعـــل الشر . قـــالت : ان الله عادل خيّر ، والحساب امر واقع ، واذن فينبغي ان يكون العبد مخيراً حتى تكون محاسبته في اليوم الاخر عدلاً . فليس من العدل في شيء ان يحاسب العبد على ما يفعله مسيراً . إذ الحساب مع التسيير ظلم ، والظلم لا يصدر عن الله . وفضلاً عن ذلك فقد رأوا ان عقيدة التسيير تستتبع ـ بحكم الضرورة ـ نسبة فعل الشر ـ الذي يصدر عـــن العبد ـ الى الله ، والله خيّر لا يُتصور منه صدور الشر مطلقاً . لذلـــك قـــالوا ان الانسان خالق لافعاله خيرها وشرها ، وهو مسؤول عنها في الدنيا ، ومحاسب عليها في الاخرة عقاباً او ثواباً .

اما الاشعرية فانها تبنّت رأي الجـــبرية في التسيير ، واعتبرت الانسان خاضعاً لارادة الله المباشرة في جميـــع شؤونه . الا انها عدّلت فكرة الجبر بما سمته « كسباً » ، ففصلت بين ارادة العبـــد وعمله ، وحصرت ـ من ثم ـ حريته بالارادة المجردة ، واتبعت عمله بفعل الله . فالعبد

ـ عندها ـ يريد ما يشاء ، لكن الله هو الذي يخلق العمل ان هو تخلف عن ارادة العبد . فالفعل ، والحالة هذه ، خلق من الله وكسب من العبد ، وهو منسوب الى العبد مجازاً ليس الا ، ولو كان خالقاً له لشارك الله في الخلق . ثم ان العدالة الالهية ـ عندها ـ لا تنافي الجبر ولا تعارض عقيدة الحساب ، بل تتسق معهما اتساقاً تاماً ، اذ هي في مفهومهم تصرّف المالك في ملكه كما يشاء . فكل ما يصدر عن الله عدل ، لأنه مطابق لمشيئته . والحساب جبر ايضاً ، وهو بهذا المعنى عدل . اما ما تدعيه المعتزلة من ان عقيدة التسيير ترجع نسبة فعل الشر حكماً الى الله فان الاشعرية تنفيه قطعاً ، بل هي تنكر ان يكون للشر وجود مطلق . وترى ان ما نسميه شراً انما هو كذلك بالنسبة الى مصالحنا ليس الا ، وهذا الشر النسبي ـ او الخاص ـ امر لا بد منه في هذا الكون من اجل تحقيق الخير العام . فافعال الله والحالة هذه كلها خير ، وقضاؤه وقدره عدل ، وكذلك حسابه في اليوم الاخر .

(٢) الارادة الالهية والسببية الطبيعية

في النص ان الله خلق العالم من لا شيء ، وهو يصرّف اموره كما يشاء في كل حين ، وعلى ذلك ايمان الجمهور حرفياً . على ان المعتزلة ، بعد ان تأثرت بالفلسفة اليونانية اجمالاً ، وبمذهب ارسطو على الاخص ، تغيرت عند بعض

اعلامها هذه المفاهيم . فذهبوا الى ان الله اوجد العالم من مادة قديمة علـى سبيل التضمين ، فنشأت فيـه أنواع الموجودات ، وتولدت افراد الاجناس ، بحسب نظـام وضعه لها هو ناموس العلة . ولم يزل العالم على ما نظمه الله ، وسيبقى عليه الى مـا شاء . فارادة الله لاتتناول الجزئيات بصورة مباشرة ، فالجزئيات تخضـع للناموس الطبيعي الذي بسطه الله عليها ، فلا يكون شيء الا بعلة، ولا يجري امر إلا بسبب ، وهذا النظام في الوقت نفسه — هو ارادة الله . لكن الاشعرية — من ناحيتها — حافظت على المفهوم الحرفي ، ورأت في قول المعتزلة تحديداً لقدرة الله ، وانكاراً — بالتـالي — المعجزات . فهي لذلك تبطل ناموس السببية ، وتقيم مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة من كل قيد ، وتثبت المعجزات على انهـا خوارق مقصودة، ترمي الى اهداف معينة . فكل شيء كائن بارادة الله ، وكل امر حاصل بقدرته وتابع لتدبيره المباشر . ولقد حاولت الاشعرية ان تجابه المعتزلة بتعليل فلسفي من نمط تعليلاتها ، فاعتمدت مـذهب ديمقريط اليوناني في نشأة الكون من الذرة المفردة ، بعد ان حوّرته شيئاً ما ، فقالت : ان الله خلق الذرة اولاً ، ثم كوّن منها العالم بكل ما فيه ، ووجّه كل شيء بحسب ارادتـه المطلقة . فالارادة الالهية المطلقة هي السببية الوحيدة التي تقبل بهـا الاشعرية .

(٣) الصفات والتوحيد

خرجت مسألة الصفات الالهية ، في هذا الطور ، عن نطاق الذاتيات الى المعنويات . فنظر المتكلمون في صفات الفعل – ومنها : الحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام – وتوسعوا فيما سبقهم اليه اسلافهم من صفات الذات : كاليد والعين والوجه والاستواء . فالمعتزلة وافقت الجبرية والقدرية في تأويل صفات الذات وحملها على المجاز ، وعطلت صفات الفعل ، ونفت وجودها فسميت بالمعطلة . وانما فعلت ذلك لان اثبات صفات الذات تشبيه ، واقرار صفات الفعل اشراك . فالصفات – في رأيها – تعابير انسانية وصفت بها ذات الله توضيحاً ، وليست – على الحق – مما تتقوم به الذات الالهية ، فينبغي ان تُفهم بمعنى سلب الضد عنه تعالى . لذلك قالوا : هو حي بذاته لا بحياة ، قادر بذاته لا بقدرة ، مريد بذاته لا بارادة ، عالم بذاته لا بعلم ، ومتكلم بذاته لا بكلام ... فهذه الصفات ، وما جرى مجراها ، ليس لها وجود ذاتي مستقل عن ذات الله ، بل هي هو ...

اما الاشاعرة فانهم اثبتوا صفات الذات تبعاً للنص ، ورفضوا فيها التأويل ، واقروا بجهل ماهيتها . واثبتوا كذلك صفات الفعل . لكنهم لم يجمعوا بينها وبين الذات الالهية ، ولا اعتبروها مستقلة عنها بل جزموا بانها تختلف عن صفات الانسان كمّاً ونوعاً . وعليه فقد قالوا بانه

تعالى حي بحياة ، قادر بقدرة ، مريد بارادة ، عالم بعلم ، ومتكلم بكلام . الا ان هذه الصفات مجهولة الماهية ، لان ذات الله فوق ما يستطيع العقل ان يتصور ، وكذلك ينبغي ان تكون صفاته ، واذن فهم لا يقولون هي هو ولا غيره . وعليه فقد آمن الاشاعرة بالصفات كما وردت . الا انهم منعوا التشبيه ، ونفوا الشرك ، وتركوا التساؤل عن ماهيتها وحقيقة مدلولها .

(٤) الصفات وازلية الكلام

نفت المعتزلة صفات الفعل لانها اعتبرت اثباتها شركاً . ولما كان « الكلام » من جملة الصفات ، وكان القرآن « كلام » الله ، فقد استتبع هذا النفي ابطال ازلية القرآن ، والاعتقاد بانه مخلوق في الزمان ، وهو منافٍ لاعتقاد الجمهور بازليته . وليس معنى قول المعتزلة هذا ان القرآن من وضع البشر ، انما الذي يريدون ان الله اوحى بمعانيه الى النبي بواسطة جبريل ، في الوقت المناسب ، وبحسب الحاجة الطارئة ، ولم يكن بنصه مع الله في الازل . وهم يؤيدون ذلك بقولهم ان الكلام الفاظ ، والالفاظ مادة محسوسة حادثة في زمان ، وفانية في آخر ، فازلية الكلام ممتنعة حكماً . ولما كان الجمهور يرى ان القرآن كان ابداً مع الله ، وانه أنزل بحسب قضائه وقدره ، فقد اعتبر رأي المعتزلة بدعة شنيعة . على ان الاشعرية التمست حلاً وسطاً طريفاً ، فجعلت بين المعنى

واللفظ . اعتباراً ثالثاً هو « حديث النفس » . فالحديث النفسي كلام ، لكنه – بخلاف الالفاظ – ليس مادة ، ولا هو مجرد معنى . بل الكلام اللفظي رمز عنه . والعبرة في الكلام انما هيَ في المرموز اليه لا في بالرمز . فلئن كان الكلام اللفظي مخلوقاً ، الا ان الحديث النفسي الذي يعبر عنه هذا الكلام لا يمتنع ان يكون ازلياً ، والقرآن ، بهذا الاعتبار ، ازلي لا شبهة في ذلك البتة .

هذا النحو من الجدل الكلامي استمر نشيطاً قوياً في ابان النهضة العلمية العباسية ، الا ان الفلاسفة حلوا فيه محل المعتزلة . لذلك سنقف من متابعته عند هذا الحد على ان نعود الى استكماله بعد ان نستعرض مجهود العرب العلمي ونشأة الفلسفة الاسلامية .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين — فجر الاسلام

الباب السابع — الفصل الاول : الخوارج.

— الفصل الثالث : المرجئة.

— الفصل الرابع : القدرية والمعتزلة.

— ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث — الفصل الاول: وصف الحركة العلمية.

— ضحى الاسلام (٣)

الباب الرابع — تمهيد في نشأة علم الكلام .

— الفصل الاول — المعتزلة.

مصطفى عبد الرازق — تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية

ضميمة في علم الكلام وتاريخه

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الثاني — الفصل الثالث : مذاهب المتكلمين .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة الاولى — الكلام والفرق الكلامية.

من كتاب الملل والنحل للشهرستاني .

الفصل الخامس

تعميم العلم وارتفاع مستوى الفكر

المساعي الاولى

وجه الاسلام العرب توجيهاً صحيحاً نحو العلم . فجعله « فريضة على كل مسلم ومسلمة » واوصاهم بطلبه « من المهد الى اللحد » . وحثهم على السعي وراءه « ولو كان في الصين » ؛ ثم كرّم العلماء ورفعهم الى منزلة جعلهم فيها « ورثة الانبياء » . ذلك لانه شاء ان يهديهم الى الحق في جميع الوانه . ولقد عمد النبي ، ثم خلفاؤه الراشدون ، الى وضع هذا التوجيه موضع التحقيق ، فباشروا بمحاربة الامية بان اتخذوا التدابير الممكنة لتعليم الناس القراءة والكتابة ، من اجل ان يقرأوا بانفسهم الكتاب الكريم ويهتدوا بهديه . وكانت اول بادرة في هذه السبيل ان رتب النبي على اسرى مكة ، ممن يحسنون القراءة والكتابة تعليم عشرة من صبيان المدينة في مقابل اطلاق سراحهم . ثم ان هذه الحملة التي نشأت من محاولة بدائية اخذت في الاتساع تباعاً . حتى غدت مجهوداً منظماً ، انبثقت منه

نهضة فكرية رائعة . تسلمت قيادة الفكر الانساني في العصور الوسطى . ولقد رأينا من المناسب ، قبل ان نستعرض هذه النهضة على اختلاف ادوارها وتنوع مجاريها ، ان نلم باهم المراكز التي انتشر منها العلم ، وأفعل الوسائل التي استخدمت لنشره وتعميمه . حتى اذا انتهينا من ذلك ، عمدنا الى العلوم فتحدثنا ، بايجاز ، عن نشأتها وتقدمها ، ونوهنا بمآثر العرب في رقي اوضاعها واتساع آفاقها .

دور العلم

نشأت دور العلم في كل امة من اوليات وضيعة . واقدم ما نعلمه من هذا القبيل ، عند العرب ، ما قد يجوز ان يسمى « الاكاديمية الجاهلية » ونعني : المباريات الادبية التي كانت تقام على اثر الانتهاء من اعمال التجارة في الاسواق الموسمية ـ واشهرها عكاظ في الحجاز . فقد كان الشعراء وهواة الادب يقصدون الاسواق في هذه المواسم ، فينشدون اروع ما نظموا من شعر ، ويروون خير ما حفظوا من روائعه . وربما تباروا في النظم ، وتنافسوا في الحفظ ، ونقض بعضهم قول بعض ، واقاموا من بينهم حكماً يبوئونه سدة الرئاسة ، ويلقون اليه بمقاليد الحكم في دولة الادب .

ثم جاء الاسلام بحملته الكبرى على الامية . واشتدت الرغبة في تعلم القراءة والكتابة ، واقبل « طلاب العلم » على القليلين ممن اجادوهما . فكانوا يجتمعون بهم من اجل

ذلك – في بادىء الامر – في بيت او خيمة ، او في كنف بناء او تحت ظل نخلة . حتى اذا انشأ المسلمون ، في الصدر الاول ، بيوتاً خاصة للعبادة ، غدت هذه الدور مجتمعاً عاماً للناس ، وصارت من ثم مركزاً للعلماء ومراداً لطلاب العلم . وما ان بنيت المساجد في الصدر الثاني حتى نشأت في اركانها حلقات التعليم ، للتثقيف الديني ، ولتدريب الطلاب على القراءة والكتابة . ولقد بقيت حلقات العلم متصلة ببيوت العبادة في صدر العهد العباسي . على انها اتسعت لعلوم اخرى ، ذات صلة بالدين ، اقتضاها التقدم العمراني ، من لغة وادب ونقد وتاريخ . وقامت ، فيما بعد ، دور للتعليم في مبان مستقلة ملاصقة للمساجد وتابعة لها . وبقيت دور العلم كذلك في كثير من المدن الاسلامية لاسيما في الاندلس .

ولقد نشأ في ابان العصر العباسي ، فضلاً عن الحلقات المسجدية والدور الملاصقة للمساجد ، مؤسسات علمية خاصة غرضها الرئيسي العناية بشؤون التعليم . منها البدائي والعالي ، ومنها الديني المذهبي ، والعلمي المدني . فكانت الكتاتيب تعنى بما هو من قبيل التعليم الابتدائي ، وتنشأ في المنازل او الحوانيت ، وكان التعليم في الكتّاب يقتصر على حفظ القرآن ، ورواية الشعر ، والتدريب على القراءة والكتابة ، مع شيء من الاخبار واوليات الحساب . وكانت هذه الكتاتيب كثيرة في المدن ، وقد لا تخلو منها

كبريات القرى في الارياف . واما التعليم العالي فقد تعددت معاهده ، وتنوعت مواضيعه . فكان منها المجالس الخاصة والمؤسسات العامة ، وكان منها ما يعنى بالعلوم الدينية : من فقه وتفسير وكلام ورواية حديث ، ومنها ما يعالج : اللغة والادب والبيان والنقد ، ومنها ما ينقطّع الى العلوم الوضعية : من طبيعيات ورياضيات ومباحث فلسفية . فلقد نشأت حلقات للتعليم في دور الخاصة من العلماء على اختلاف اختصاصهم ، واقيمت مجالس الادب والمناظرة في دور حماة الادب ، فغدت قصور الامراء ودور العلماء ومنازل الشعراء موئلًا للعلم والادب ، ومراداً لطلابه والراغبين فيه .

ونشأت ، الى جانب الدور الخاصة ، مؤسسات علمية رسمية ذات نظام اداري خاص ، وبرنامج تدريسي معين . كان اولها « بيت الحكمة » الذي انشأه الخليفة المأمون في بغداد في العقد الثالث من القرن التاسع . فقد كان فيه معهد لترجمة العلوم الدخيلة ، ومكتبة كبيرة للمطالعة ومرصد مجهز بخيرة ما عُرف الى ذلك الحين من آلات الرصد . وكان الطلاب يقصدونه من كل صوب للتعرف بتلك العلوم الطارئة على الحياة الفكرية الفتيّة . واستمر « بيت الحكمة » في ازدهاره ونشر رسالته حتى اوائل القرن العاشر ، اذ قويت في ذلك الحين ردة « الكلام » ، واتجهت سياسة التعليم بتأثيرها اتجاهاً دينياً محافظاً .

وفي مطلع القرن الحادي عشر انشأ الحاكم بامره ، في القاهرة ، معهداً للعلم عرف بـ « دار الحكمة » او « دار العلم » نظمه على غرار « بيت الحكمة » ، وانفق بسخاء على انماء مكتبته ، وتجهيزه بوسائل الاختبار العلمي . وكان الى جانب مجهوده العلمي يعمل ، مع حلقات العلم في « الازهر » ، على تعزيز التعليم الشيعي . وقد بقي « دار العلم » في ازدهار ونشاط حتى آخر الخلافة الفاطمية . ففي هذا العهد قوي مذهب اهل السنة على يد السلاجقة ، وامتد تأثيره الى مصر عن طريق صلاح الدين ، الذي اطاح به ليقيم مكانه مدرسته « الصلاحية » . على ان « المدرسة النظامية » كانت اشهر المؤسسات العلمية في الاسلام . اسسها نظام الملك وزير الب ارسلان السلجوقي في بغداد ، في اواسط القرن الحادي عشر ، وجعل لها فروعاً في نيسابور وبلخ وهراة واصفهان ومرو والبصرة والموصل ، عرفت جميعها بهذا الاسم . وضع لها نظاماً جامعياً محكماً غدا من بعد نظاماً قياسياً لمؤسسات العلم الكبرى ، ووجه برامجها لمقاومة التعليم الشيعي ، ونشر مذهب اهل السنة ، ومناصرة المنهج الاشعري . وفي مطلع الثلث الثاني من القرن الثالث عشر اسس الخليفة العباسي المستنصر ، في بغداد ، المدرسة « المستنصرية » التي عملت على تركيز التعليم الديني على اساس المذاهب الفقهية الاربعة الكبرى . وقد نظمها على غرار المدرسة النظامية ،

وجهزها بالمطابخ والحمامات ، وانشأ فيها داراً للكتب ، ومركزاً للعناية الصحية . واستمرت ، في هذه الاثناء ، معاهد العلم القديمة عاملة في حقل الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفلسفة ، تستقبل الطلاب ، وتخرج العلماء ، وتنتج المؤلفات القيمة ، وتجري الابحاث والتجارب . وغير خافٍ ما كان لهذه المعاهد من تأثير في نشر العلم ، ورفع مستوى الثقافة ، لا سيما وجلّ موظفي الدولة الاداريين كانوا من طلابها وخريجيها .

ولم تكن المكتبات وحوانيت الوراقين اقل شأناً في تعميم المعارف من معاهد العلم ، اذ كانت مبثوثة في المدن الكبرى بين عامة مفتوحة للجمهور ، وخاصة متاحة لفئات معينة . فكانت بذلك تتيح للعصاميين المجال للتحصيل الشخصي . من اشهرها مكتبة « بيت الحكمة » في بغداد ، ومكتبة الحكم الثاني في قرطبة ، ومكتبة « دار العلم » في القاهرة . وكان في الموصل مكتبة عامة لجميع العلوم ، وكذلك في شيراز والبصرة . وكان لدور الكتب العامة اموال تأتيها من اوقاف معينة . وكانت المكتبات الكبرى على جانب من التنظيم ، بحيث وضعت لمحتوياتها الفهارس والبيانات . وهذه الفهارس – بالنسبة الينا اليوم – ذات اهمية قصوى ، لانها بمثابة سجل ناطق لانتاج العرب الفكري في مختلف حقول العلم . وهي معتمدنا في معرفة ما الفه علماء العرب مما عفى عليه الزمان ، وطمس ذكرَ مؤلفيه

الدهرُ . اشهرها كتاب الفهرست لابن النديم (٩٩٥) ، وكتاب كشف الظنون للحاجي خليفة (١٦٥٨)

تحصيل العلم

كان الاقبال على العلم من جميع طبقات الشعب ، لم يلههم عن طلبه غنىً ، ولا اقعدهم عن السعي اليه فقر . وقد كان الطلاب ينتقلون من حلقة الى اخرى ، يستوفون في كل منها فرعاً من فروع العلم . وربما الحت بهم الرغبة في الاستزادة من علم ما ، او شاقتهم شهرة احد مشاهير المعلمين ، فرحلوا اليه من مدينة الى مدينة ، بل ومن بلد الى آخر . وقد كانت الرحلة في طلب العلم اشبه شيء باسفار الطلاب الجامعيين اليوم الى اشهر مواطن العلم للتخصص . من ذلك ان الطلاب من اقاصي فارس شرقاً ، ومن المغرب والاندلس غرباً ، كانوا يفدون الى العراق والشام ومصر والحجاز ، للاخذ عن فحول العلماء . وربما استكملوا هذه المغامرة بزيارة المواطن المقدسة في الحجاز ، واداء فريضة الحج .

وكان كثيرون من فقراء الطلاب يستعينون على تغطية نفقاتهم ببعض الاموال الموقفة لمثل هذه الغاية . وكانت بعض المدارس تخص الفقراء من طلابها بمنح هي من قبيل المأوى او الرزق اليومي ، وربما امدتهم بشيء من الملابس ، او هيأت لهم مقداراً من الاسعاف الصحي . هذا فضلاً عن

اعفائهم من رسوم التعليم . ويظهر من بعض السجلات ان الطلاب في كبريات المدارس كانوا يعدون بالمئات في الدورة الواحدة .

اما التعليم فلم يكن في اول امره مهنة ، فقد كان النبي وصحبه وتابعوهم يعلمون لوجه الله . ولما كثر الاقبال على العلم وتنوعت مواضيعه في الصدر الثاني ، نشأت طبقة من المعلمين المحترفين كان جلها من الموالي واهل الذمة ، اذ كان هؤلاء من اهل العلم ، وكانوا متفرغين للاشتغال به ، فاحترفوه لما وجدوا فيه من سعة المكسب . وكثر احتراف التعليم بتقدم العلوم واتساع المعارف ، وازدياد الرغبة في التحصيل ، وتوفر الارباح بممارسته ؛ فحفلت بالمعلمين المدارس والمساجد ، حتى كانوا يعدون في كل منها بالعشرات ، كل يعنى بموضوع اختصاصه . وكان المعلمون درجات ومراتب : « **فالمعلم** » يعنى بالتعليم الابتدائي المشتمل على حفظ القرآن واوليات القراءة والكتابة والرواية والحساب ؛ و « **المؤدب** » يتعاطى تعليم اولاد الوجهاء في دورهم الخاصة ؛ و « **المدرّس** » يحاضر في بعض العلوم العالية في قاعات المدرسة او حلقات المسجد ؛ و « **المعيد** » يساعد المدرس ، فيجتمع بفئة من الطلاب ، ويشرح لهم ما استغلق من المحاضرة ، ويناقشهم في مادتها ، و « **الشيخ** » هو المرجع في موضوعه ، ويغلب ان يكون اختصاصه بالعلوم الدينية ؛ و « **الاستاذ** » وهو كذلك المرجع في موضوعه ، انما الغالب عليه الاختصاص

بالعلوم المدنية . وجدير بالذكر ان هذه الرتب لم تكن تخلع من قبل هيئات خاصة ، بل كان مردها تقدير المثقفين. وكانت المرتبات الشهرية تتفاوت جداً بحسب مكانة المعهد ودرجة الاستاذ ، ونسبتها لا تبعد كثيراً عن نسبة مرتبات الاساتذة اليوم في المعاهد الكبرى .

وكان المعلم ، بوجه الاجمال ، يتمتع بمكانة اجتماعية محترمة . اما ما يرد لماماً في كتب الادب من تندر على المعلمين فموجه الى معلمي الكتاتيب لا غير . فقد كان الامراء والوجهاء يجلون كبار المعلمين ، وربما قصدوهم الى بيوتهم او اركان تدريسهم للاخذ عنهم والاستعانة بعلمهم .

ولم يكن تحصيل العلم وقفاً على الجنس النشيط ، بل قد ساهم به الجنس اللطيف الى حد بعيد . فمن الخطأ ان نظن ان المرأة في الاسلام كانت دوماً حبيسة دار الحريم . ولم يكن دائماً للطالبات حلقات خاصة يطلبن فيها العلم على انفراد ، انما كثيراً ما كنّ يجلسن مع الطلاب في حلقة واحدة ، لاسيما في الكوفة . فالتعليم المشترك — والحالة هذه — ليس بدعة حديثة . وكان لذلك بين النساء اديبات وشاعرات وعالمات . وقد نبغ عدد منهن برواية الحديث ، ومارسن تلقينه .

ولما كان الحافز الرئيسي لتعلم القراءة والكتابة انما هو قراءة القرآن ، كانت المادة الرئيسية في البرنامج التعليم الديني . وعليه فقد كان القرآن الكتاب المدرسي الاول

في الاسلام ، اذ هو اساس الايمان ودستور الحياة ، وهو الى ذلك غاية البيان ومنتهى البلاغة . ولا بد لدى الكلام عن برنامج التدريس من التمييز بين مرحلتين من التعليم : مرحلة التعليم الابتدائي ومرحلة التعليم العالي . فمشتملات البرنامج الابتدائي كانت ، بعد حفظ القرآن ، واجادة الكتابة والقراءة ، درس قواعد اللغة ، ورواية لطائف الشعر ، وممارسة اوليات الحساب ، ومعرفة شيء من الحديث والاخبار وسير الاعلام . كان الناشئ يبدأ بطلب العلم في السابعة من عمره ، وينتهي من هذه المرحلة الاولى في نحو الثالثة عشرة . وقد جرت بعض كتاتيب بغداد على تقليد ، نقلته عنها كتاتيب اخرى ، هو ان يحمل الطالب المنتهي على دابة تقاد به في شوارع المدينة تكريماً له واشارة بفضل معلمه .

اما التعليم العالي فقد كان نظامه نظام محاضرات . كان المدرس — الشيخ او الاستاذ — يجلس الى ركنه ، ويلتف حوله الطلاب في شبه حلقة فيحدثهم في موضوع اليوم ، ويسجلون ما يتلى عليهم . وقد يتيح لهم بعد الانتهاء من المحاضرة ان يطرحوا الاسئلة ؛ وربما احرجوه فاستدرك على نفسه ، واقر بالخطأ او التقصير ، ثم يتوزع الطلاب في حلقات اصغر يجتمعون فيها باحد المعيدين ، فيعيد هذا استعراض المحاضرة ، ويشرح غامضها ، ويناقش الطلاب في مادتها . ولم تكن المعاهد العليا تتبع برنامجاً موحداً ، بل كان لكل منها وجهة معينة فيما يعالجه من العلوم . كان

منها المدارس التي عُنيت بالعلوم الشرعية مردفة باللغة والادب والتاريخ مع توجيه مذهبي خاص ، نظير الازهر في عهد الفاطميين والنظامية في عهد السلاجقة . ومنها المعاهد التي انقطعت الى العلوم المدنية ، فامتاز بعضها بالطب والطبيعة ، وتفوق البعض الاخر بالرياضيات والفلك وبعض المذاهب الفلسفية . وكان تعليم الطبيعيات والفلك يتناول الوجهتين النظرية والعملية ، فتحقق مادة المحاضرة في المختبرات والمراصد . فاذا انهى الطالب دراسة موضوع من المواضيع ، منحه استاذه اجازة تشهد بانه قد اتقن ذلك العلم ، فاذا كان من الممتازين فيه ، نصت الشهادة على انه قد اجيز له تدريسه . فحق منح الشهادة كان — والحالة هذه — للاستاذ لا للمعهد .

واذ استوفينا إجمال الوسائل التي تم بها انتشار العلم ، وعرض العوامل التي مهدت لقيام النهضة العلمية ، فلنتحول الى العلوم على اختلافها لنتبين الاطوار التي مرت فيها ؛ ونتعرف الى الاعلام الذين حملوا لواءها ، ومثلوا — بذلك — الجهد الأنساني في عالم الفكر عدة قرون .

مراجع حديثة للتوسع

●

احمد امين — ضحى الاسلام (٢)

الباب الثالث ـ الفصل الثاني : معاهد العلم .

الباب الثالث ـ الفصل الثالث : مراكز الحياة العقلية .

فيليب حتي — تاريخ العرب (٢)

الفصل الثامن والعشرون : التربية والتعليم .

احمد شلبي — تاريخ التربية الاسلامية

الفصل الاول : امكنة التعليم .

الفصل الثالث : المدرسون .

الفصل الرابع : التلاميذ .

الفصل السادس : موضوعات الدراسة .

الفصل السادس

مجهود العرب العلمي

●

نشأة العلوم الاهلية

عني العرب في ابان نهضتهم ، بالعلوم على اختلافها . فنشأت على يدهم علوم ذات صبغة محلية بلغت من التنظيم والازدهار شأواً مرموقاً . واقبلوا ، مع ذلك على علوم الاعاجم فترجموها واشتغلوا بها وزادوا فيها ، وطبعوها بطابعهم الخاص . وكان شأنهم في الفنون مثله في سائر العلوم كما سيجيء . على ان المجال الحالي لا يتسع للتحدث مفصلاً عن جميع ما خلفه العرب من قيّم في ميدان العلم والفن . والكلام في هذا الموضوع لا يستقيم باغفالها جملة ، لان التوسع العلمي والتقدم الفني ، من اهم معالم الرقي الفكري . لذلك سنلم بهذه الظاهرة من التراث الفكري الماماً عاماً ينسجم مع ما نحن بصدده من نظرة اجمالية في الفكر العربي .

(١) اللغة والادب

ففي الحقل المحلي استكمل علماء اللغة تدوين القواعد ،

واستخرجوا اوزان العروض ، واستنبطوا قواعد النقد ، ووضعوا اصول البيان . ثم بحثوا مفردات اللغة ففسروا غريبها ، وميزوا بين اصيلها ودخيلها ، ووضعوا الكتب المعجمية على اساس الموضوع . ثم بحثوا في صورها واصول اشتقاقها واسرار صيغها . وانتهوا بوضع المعاجم العامة ، مرتبة اولاً حسب مخارج الحروف ، ثم بحسب الحرف الاخير من الصفة المجردة . ومن خير ما خلفوه في اللغة وبيانها وفقهها ومعاجمها :

المثل السائر لابن الاثير — ضياء الدين (١٢٤٠) في البيان والنقد . مغني اللبيب لابن هشام (١٣٦٠) في قواعد اللغة . فقه اللغة للثعالبي (١٠٣٨) في فقه اللغة . الخصائص لابن جني (١٠٠٢) في فلسفة الاشتقاق . لسان العرب لابن منظور (١٣١١) في معاجم اللغة .

وعنوا بادبهم ، فحرروا الشعر من السياق التقليدي ، واستلهموا مواضيعه من الحياة الواقعية ، وخرجوا به — في الاندلس — من وحدة الوتيرة في الايقاع والروي في ما عرف بالموشحات . ثم انهم عنوا بآثاره فجمعوا الدواوين والفوا المختارات ، ووضعوا الموسوعات الأدبية في اخبار الشعراء ومأثور اقوالهم ، وشرحوا ما استعصى من الفاظها واستغلق من معانيها . وفعلوا مثل ذلك في النثر الفني ، فرققوا عباراته ، ونوّعوا اساليبه ، وفرعوا موضوعاته ، ووازنوا بين مقاطعة ، وجانسوا بين الفاظه ، وطابقوا بين معانيه ،

وتفننوا ما شاء لهم التفنن في ابواب المجاز وضروب البيان . الا ان بعضهم غالى في تلك الفنون حتى خرج بها من السليقة السليمة الى الصنعة النابية . وتجلى ذلك ، بالاكثر ، في فن من فنون ترسلهم منقطع النظير في الآداب الأخرى هو فن المقامات . والذي نخصه بالذكر من المجاميع الشعرية :

جمهرة اشعار العرب لأبي زيد القرشي (القرن التاسع) . المفضليات للمفضل الضبي (٧٨٤) . ديوان الحماسة لأبي تمام (٨٤٥) . كتاب الحماسة للبحتري (٨٩٧) .

واما الموسوعات الادبية فاشهرها على الاطلاق :

كتاب الاغاني لابي الفرج الاصفهاني (٩٦٧) . العقد الفريد لابن عبد ربه (٩٤٠) . الذخيرة لابن بسام (١١٤٧) .

وهنالك ، غير هذه ، موسوعات جمعت من كل فن خبراً — من لغة وادب ونقد ونادرة تاريخية نذكر منها :

الكامل للمبرد (٨٩٨) . الامالي للقالي (٩٦٧) . نهاية الارب للنويري (١٣٣٢) . صبح الاعشى للقلقشندي (١٤١٨) .

واما الانشاء الفني ففي مقدمة اعلامه ابن المقفع (٧٦٠) صاحب كليلة ودمنة ، والجاحظ (٨٦٩) مؤلف البيان والتبيين .

(٢) التاريخ والجغرافية

واذ دوّنوا التاريخ العام ، جعلوه اولاً على اساس السنين ، واثبتوا الاخبار باسانيدها . ثم عدلوا عن هذا السياق فنسقوا الاخبار بحسب الموضوع آناً ، وبحسب العصر

انا ، والدولة آناً اخر . ووضعوا التراجم العامة التي استمر بها الخلف من حيث وقف بها السلف . فجاءت حلقات آخذاً بعضها ببعض . وقد وضعها بعضهم على اساس موضوع الاختصاص – في الاطباء ، والنحاة ، وعلماء الدين ، واعلام الادب . فاجمع كتب التاريخ العام واوثقها :

كتاب الرسل والملوك للطبري (٩٢٣) . الكامل في التاريخ لابن الاثير – عز الدين (١٢٣٤) . مروج الذهب للمسعودي (٩٥٦) . كتاب العبر لابن خلدون (١٤٠٦) .

واشهر كتب التراجم العامة على الاطلاق :

وفيات الاعيان لابن خلكان (١٢٨٢) . فوات الوفيات لابن شاكر الكتبي (١٣٦٣) . بغية الملتمس لاحمد ابن يحيى الضبي (١٠٢٣) .

واما ما وضع منها في ارباب الاختصاص فاشهره :

الاصابة في تمييز الصحابة للعسقلاني (٨٥٢) . معجم الادباء لياقوت الحموي (٦٢٦) . طبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة (٦٦٨) . اخبار الحكماء للقفطي (٦٤٦) . تاريخ علماء الاندلس للفرضي (١٠١٣) . (مع الصلة وتكملة الصلة)

ثم ان الكثيرين منهم قاموا برحلات واسعة في الاقطار الاسلامية ، اما بحكم مهمة اسندت اليهم ، او بدافع الاطلاع والاستزادة من العلم . ووضعوا على الأثر مؤلفات قيمة وصفوا فيها البلدان التي زاروها من حيث

مناخها ، وطبيعة ارضها ، وانواع نباتها ، واصناف حيوانها ، ودرجات عمرانها . وتحدثوا عن مدنها وقراها ، وعادات سكانها ، وطرق المواصلات بينها . ووضعوا في ذلك كتب الرحلات والمسالك والممالك ، والمعاجم الجغرافية . فمن ذلك :

كتاب المسالك والممالك لأبن خرداذبه (٩١٢) .

المسالك والممالك لأبن حوقل (اواسط القرن العاشر) .

احسن التقاسيم للمقدّسي (٩٨٥). نزهة المشتاق للادريسي (١١٥٨) . تحفة النظار لأبن بطوطة (١٣٧٧) .

ومن خيرة المعاجم الجغرافية :

كتاب البلدان لليعقوبي (٨٧٢) . معجم البلدان لياقوت الحموي (١٢٢٨) . تقويم البلدان . لأبي الفداء (١٣٣٢) .

(٣) الفنون الاسلامية

اما في حقل الفنون ، فلئن كان الاسلام قد زجر عن التصوير والنحت لداعٍ ديني ، فقد تحولت مواهب العرب الفنية الى فنون اخرى . فابدعوا في النقش والحفر والزخرفة والرسوم الهندسية ، واستنبطوا في ذلك فناً لا يزال يُعرف بهم هو الارابسك . وجعلوا من الخط فناً من فنون الرسم نقشوا به الآيات ومأثور الاقوال في ثنايا الاشكال الاخرى فجاءت رائعة الانسجام . وقد خلدوا هذا الفن في زخرفة المباني ، والرسم على النسيج ، وتزويق المصنوعات الجلدية ، لا سيما غلافات الكتب . واحدثوا

ــ الى ذلك ــ في العمارة فنوناً ، وفي تخطيط المباني اشكالاً ، وفي الموسيقى الحاناً وانغاماً . ووضعوا في آلات العزف ، وفلسفة الموسيقى ، مصنفات ذات شأن .

وانما سقنا الكلام في تراث العرب في هذه العلوم والفنون ليقوم ذلك دليلًا على ان نهضة العرب الفكرية لم تكن حركة مجلوبة ؛ بل كانت نهضة اقتباس وتمثل ؛ وتنظيم ووضع . فالاثار التي استعرضناها في ما مرّ من هذا الفصل جميعها نشأت من اوليات بدائية ، وما زالت تنمو وتنتظم حتى استوت ، بفضل الكثير من الجهد الفكري ، علوماً راقية . هذا في الحقل الفكري المحلي ، اما العلوم الدخيلة الاختبارية فحرية منا بنظرة اوسع .

تطور العلوم الدخيلة .

عني العرب بالعلوم الدخيلة جملة ، فترجموا خير ما عرفوا من اثارها . ثم درسوها وحققوا فيها ، واصلحوا ما سنح لهم ان يصلحوه ، وزادوا ما وفقوا الى زيادته ، ثم تركوا على ذلك كله طابعهم الخاص . وفي ما يلي كلمة موجزة في كل منها ، نجمل في ختامها مآثر العرب العلمية .

(١) الرياضيات والفلك

اخذ العرب جل علومهم الرياضية عن اليونان والهنود ؛ وامتازوا منها بالجبر والمثلثات . وكان فيما اقتبسوه عن الهنود نظام الارقام المعروفة « بالهندية » واثبات « الصفر »

في المنازل العددية الحالية ، واستخدام الكسر العشري .
والى العرب يعود الفضل في انتقالها الى العالم اللاتيني .
وبفضل هذه الارقام تيسر للعلوم الرياضية ان تقطع شوطاً بعيداً في مضمار التقدم ، وذلك نظراً لسهولة استخدامها ، وبُعد اثرها في تبسيط العمليات الحسابية . ولما كان علماء اوروبا قد اخذوا هذه الارقام — بدورهم — عن العرب ، فقد نسبوها اليهم ، فعرفت عندهم بالارقام العربية .

ومن اول من نبغ في الرياضيات من العرب محمد بن يونس الخوارزمي (٨٥٠) ، فهو الذي رفع اسم العرب عالياً في تاريخ هذا العلم ، وذلك بما ترك فيه من مؤلفات، وحقق من مبتكرات . فالخوارزمي ، بين العرب ، اول من عدل عن الابجدية الى الارقام الهندية في مؤلفاته ، واسبق من حبذها ودعـــا الى استخدامها . وعنه اخذها علماء اللاتين في القرن الثالث عشر ، وعمموا استخدامها تباعاً مكان الارقام الرومانية ، التي طالما عانوا سوء طواعيتها. ويعتبر الخوارزمي — الى ذلك — مؤسس علم الجبر الحديث، اذ كان كتابه « حساب الجبر والمقابلة » عمدة الرياضيين في هذا العلم ، وظلت ترجمته مرجع الطلاب في العالم اللاتيني حتى القرن السادس عشر . وللخوارزمي ايضاً فضل كبير في تقدم علم المثلثات ووضع جداوله . وليس ادل على فضله في الجبر والمثلثات من تسمية علم الجبر بالاسم الذي اختاره هو له ، ومن تسمية جداول المثلثات « اللوغارذمات ».

يلفظ منحوت من اسمه « الخوارزمي » .

امـــا الفلك فقد اعتمد العرب – في عهدهم الاول – على كتابين هامين : احدهما هندي وهو « السدهنتا » ، والثاني يوناني وهو « السينتا كسيس » . وقد عرف الاول في الترجمة العربية « بالسند هند » والثاني بالمجسطيّ . وكان اول من نبغ في الفلك من العرب محمد بن يونس الخوارزمي نابغة العرب في الرياضيات . فقد وعى ما انتهى اليه الهنود واليونان في هذا العلم ، ووضع زيجاً (تقويماً) غدا من بعده معتمد الدارسين . وعكف الفلكيون من بعده على اعمال الرصد ، فبذلت الجهود الجبارة في انشاء المراصد الجديدة . وتحسين آلات الرصد ، واصلاح طرقه . وتمكنوا بذلك من تنقيح الأرصاد السابقة بحيث توصلوا الى نتائج ادق واضبط في قياس خطوط العرض ، وتعيين ميعاد الكسوف والخسوف ، واوقات اعتدال الليل والنهار ، وطول السنة الشمسية . وكانت مراصدهم ، العامة منها والخاصة ، مجهزة بالمقاييس والاسطرلابات والمزاول ونحوها . وكانوا . في الوقت نفسه ، يعملون جاهدين على تحسين هذه الآلات ، فيوصلهم ذلك الى نتائج ادق واضبط .

ولقد نبغ في الفلك بعد الخوارزمي محمد بن جابر البتّاني (٩١٨) ، وكان يجري ارصاده في الرقة وانطاكية. وقد امتازت ارصاده بالدقة ، وتوصل في حساب دوران الافلاك ، وانحراف دائرة البروج ، وتعيين نقطة الاعتدال،

وطول السنة الشمسية ، الى نتائج فاقت كل ما تقدمها دقة .
ولذلك غدا زيجه من خيرة الزيوج . وتلاه ابو الريحان
البيروني (١٠٤٨) ؛ ففاقه بدقة الأرصاد . وترك لنا في
الفلك كتابين هامين : احدهما « الآثار الباقية » والآخر
« القانون المسعودي » . ولقد بلغ البيروني من استقلاله
في التفكير ان شك في صحة النظام الفلكي الذي قرره
بطليموس في المجسطي وكان عليه العلم ، واعتبر البينات
الواردة على صحته غير مقنعة ، واشار الى احتمال اعتبار
دورة الفلك اليومية نتيجة لدوران الأرض على محورها ،
وهو ما اثبته كوبرنيكوس في مطلع العصر الحديث .
ولقد انجبت الأندلس في هذا العلم البطروجي (١٢٠٤)
صاحب « كتاب الهيئة » ، واخرجت صقلية الادريسي
(١١٦٦) واضع اول خريطة لصورة الفلك وشكل
الأرض . فقد نقش صورة الفلك على كرة من فضة ،
ورسم شكل الأرض على قرص من فضة ايضاً . وقدمها
تحفة علمية فنية لمولاه فردريك الثاني .

(٢) الطب والجراحة

كان التطبيب في الجاهلية يعتمد ، في الدرجة الأولى ،
على الحجامة والفصد والكي ، والمعالجة ببعض العقاقير
والحشائش . وكان يشوبه الكثير من اساليب الشعوذة
والتدجيل . حتى كان الحارث بن كلدة في اواخر الجاهلية
واوائل الأسلام ، فقصد الى العراق وغربي فارس ،

ووعى الكثير من العلاجات الصحيحة والوصفات الطبية المفيدة . وفي العهد الأموي ازدادت العناية بهذا العلم بازدياد الشعور بالحاجة اليه، فعني اولو الأمر بترجمة آثاره، وتنشيط معاهده، وتكريم اعلامه . وجرى على مثل ذلك العباسيون في اوائل نهضتهم العلمية .

تحدر هذا العلم الى العرب من مصدرين هامين : مصدر يوناني وآخر هندي . وتعهدته مدارس عديـــدة في الأسكندرية وانطاكية وحرّان وجنديسابور ؛ وعني بعض اطباء السريان والفرس بترجمة شيء من كتبه الى جماعة من اعيان العرب . حتى اذا انتظمت حركة الترجمـــة في مستهل العصر العباسي ، بفضل الرشيد والمأمون ، نقل الى العربية عدد من مؤلفات ابقراط وجالينوس ، وجملة من كتب الهنود في خواص الحشائش واستخراج العقاقير وشفاء الأمراض . واخذ العرب من بعد ذلك يمارسون التطبيب حتى نبغ منهم ابو بكر الرازي (٩٢٥) ، فانقاد هذا العلم اليهم . ومن اهم ما ترك لنا الرازي من المؤلفات رسالة في « الجدري والحصبة » ، وكتاباً جامعاً في الأمراض وعلاجاتها هـــو « الحاوي » . واشتهر في الطب بعد الرازي الفيلسوف ابن سينا (١٠٣٧) . فقد حذق علم الطب الى جانب شهرته في الفلسفة ، والف فيه موسوعة طبية ضخمة هي كتاب « القانون » ، اشتملت على اوصاف الأمراض المعروفة ، وذكر مئات من العقاقير

الطبية . وهو اشهر كتاب تركه العرب في الطب ، بل اشهر كتاب اخرجته العصور الوسطى في هذا الموضوع . وعلى هذا النحو جرى ابن رشد (١١٩٨) فوضع – مع اشتغاله في الفلسفة – كتاب « الكليات » في الطب . وذلك بمساعدة زميله ابن الطفيل (١١٣٨) . وهذه الموسوعات الطبية الثلاث ، نقلت الى اللاتينية فيما نقل من آثار العرب ، وبقيت معتمد معاهد الطب في جامعات اوروبا عدة قرون .

واشتهر اطباء العرب بالجراحة ايضاً . وامتاز منهم فيها اطباء الاندلس على الاخص ، لا سيما ابو القاسم الزهراوي (١٠١٣) . فقد بسط في الجزء الأخير من مؤلفه الطبي « التصريف لمن عجز عن التأليف » كل ما عرف عن الجراحة الى عهده ، وضمّنه رسوماً لبعض الآلات الجراحية ، ودعا فيه الى اهمية التشريح ، وابان منافعه وضرورة الاستعانة به . واشتهر بجراحة العين ، في مصر ، صلاح الدين بن يوسف (اواخر القرن الثالث عشر) ، ومما يؤثر عنه انه نجح في اخراج الماء الازرق من العين بعملية جراحية . وقد ترك لنا في طب العين كتاباً قيماً اسمه « نور العيون » .

واهتم المسلمون كذلك بانشاء المستشفيات ، فارتقى عددها الى بضعة وثلاثين في الحواضر الكبرى . وكان كل منها مجهزاً بخزانة ادوية ، وبعضها ملحقاً بمعاهد لتدريس

الطب . ثم انهم انشأوا — عند الحاجة — المستوصفات النقالة ؛ ووجهوها الى السجون والمناطق الموبوءة ؛ فكانت تنقل على الجمال باجهزتها وخزائن ادويتها .

(٣) الصيدلة والكيمياء

كان مصدر العرب الرئيسي في العقاقير كتب الهند . فقد امتاز الهنود قديماً بمعرفة الحشائش . وبرعوا في استخراج خواصها . واشتهروا بمعرفة خصائصها ومؤثراتها . ومن اسبق الغرب الى التأليف فيها علي بن العباس (٩٩٤) فقد بقي كتابه « الملكي » المرجع في هذا العلم حتى ظهر قانون ابن سينا . على ان الذي انتهى اليه علم النبات والعقاقير هو ابن البيطار الأندلسي (١٢٤٨) . فقد جال في الأقطار الأسلامية . وعرف الكثير من انواع النبات ودرس خصائصها ووقف على منافعها . ثم دوّن ذلك كله في كتاب ضخم هو « الجامع في الأدوية » اشتمل على نحو من الف واربعمئة مادة .

اما الكيمياء فقد كان اول عهد العرب بها في العصر الاموي ، اذ نقلت اليهم بعض مؤلفات اليونان فيها ، وشغل بعضهم بالمحاولة التقليدية في تحويل المعادن الرخيصة الى ذهب . ولئن كانت اتعابهم في هذه السبيل قد ذهبت سدى ، الا انهم تمكنوا — فيما بعد — من ان يبلغوا شأواً يذكر في الناحية التجريبية من هذا العلم . فقد سجلوا تقدماً باهراً في اساليب التبخير والتقطير وصهر المعادن،

واعتبروا بفضل ذلك اصحاب الخطوة الاولى في طريـــق تحويل الكيمياء الى علم منظم . واشهر اعلام العرب في الكيمياء جابر بن حيان (الربع الاخير من القرن الثامن) وهو الملقب بابي الكيمياء . وله فضـــل كبير في تحسين اسلوب تنقية المعادن ، واتقان صناعة الفولاذ ، والتفنن في تصبيغ النسيج والجلد .

واشتهر بالطبيعيات ابن الهيثم (١٠٣٩) وله في هذا الموضوع كشوف هامة ومستنبطات ذات شأن ، وقد امتاز بصورة خاصة في علم البصريات .

مكانة العرب العلمية

اعتمد العرب في مستهل نهضتهم على علوم اليونان والهند وفارس . فنقلوها الى لغتهم . وغرفوا من فوائدها بنهم شديد . لكن جهودهم لم تقف عند الاقتباس . بل انهم – بعد ان وعوها – اقبلوا على معالجتها بالشرح والتعليق آناً ، والنقد والتصحيح آناً آخر . ثم تهيأ لهم ان يضعوا فيها المؤلفات القيمة الحافلة بالكشوف والمستنبطات .

ففي الرياضيات : عمموا الأرقام الهندية ، وانشأوا علم الجبر ، وساهموا في استكمال المثلثات ، واتمام جداول اللوغارذمات . وفي الفلك : دققوا في قياسات خطوط العرض ، وتعيين نقطة الأعتدال في طول الليل والنهار ، وزمان الكسوف والخسوف ، وادخـلوا تحسينات كثيرة

على آلات الرصد ، بحيث جاءت زيوج العرب اضبط مما سبقها . وفي الطب : آثروا معالجة الشلل والاسترخاء بالادوية المبردة بدلاً من الحارة ، واستخدموا الماء البارد لقطع النزيف ، وبرعوا في جراحة العين ، واكتشفوا الدورة الدموية الصغرى ، واظهروا منافع التشريح . ولقد جروا في هذاالعلم في اتجاه التخصص ، فكان منهم الجراح ، والاسناني ، والمعني بامراض النساء ، والمنقطع الى معالجة الاختلال العقلي . ومن المشهور عنهم السبق الى وضع الاقراباذين (كتب الادوية) ، وتنظيم حوانيت الادوية ، وانشاء المستوصفات النقالة ، وتأسيس مدارس الصيدلة ، واستخدام المرّقد (البنج) في العمليات الجراحية الكبرى .

اما في الكيمياء فقد كشفوا مركبات جديدة منها : ماء الفضة (حامض النتريك) ، وزيت الزاج (حامض الكبريتيك) ، والبوتاس ، وملح البارود ، وحجر جهنم (نترات الفضة) ، وماء السليماني (كلوريد الزئبق) ، وركبوا سائلاً يمنع الخشب من الاحتراق ان هو طلي به . وقد ابتدعوا – الى ذلك – طرقاً حسنوا بها اساليب التقطير والصهر والتبخير ، فاعتبروا بحق مؤسسي علم الكيمياء الحديث .

ولئن كانت هذه العلوم قد تخطت المدى الذي اوصلها اليه علماء العرب ، الا ان فضلهم فيما ادوه في سبيل تقدمها ورقيها لم يطمسه التاريخ . ذلك ان فضل الامة في التقدم

ـ اياً كان ـ ينبغي ان يقاس ـ كما اشار الاستاذ سارطن
لحق ـ بما اضافته الى ما سبق . فكل كشف في علم ،
و تحسين في اسلوب ، هو خطوة لا بد منها في سير
العلم الى ما هو اتم واكمل . فاذا نحن اخذنا مآثر العرب
بهذا الاعتبار ، تبين لنا ان العرب الذين حملوا لواء العلم ،
عدة قرون ، قد ساهموا في تقدمه مساهمة فعّالة ، وشغلوا
ـ بالتالي ـ مكاناً مرموقاً في تاريخ الفكر الانساني .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين — ضحى الأسلام (٢)
الباب الثالث ـ الفصل السادس : اللغة والادب .
ـ الفصل السابع : التاريخ والمؤرخون .
— ظهر الاسلام (٢)
الباب الثالث ـ اللغة والادب .
الباب الرابع ـ النحو والصرف والبلاغة .
الباب السابع ـ العلوم .
الباب الثامن ـ التاريخ والجغرافية .
الباب العاشر ـ الفن .

جرجي زيدان — تاريخ التمدن الأسلامي (٣)
العلوم اللسانية .
تأثير التمدن الاسلامي في العلوم الدخيلة .

فيليب حتي — تاريخ العرب (٢و٣)
الفصل السابع والعشرون : التقدم العلمي والادبي .
الفصل الاربعون : المآثر الفكرية .

قدري طوقان — نواحٍ مجيدة من الثقافة الأسلامية
الاثر العلمي للحضارة الاسلامية .

منصور جرداق — مآثر العرب في الرياضيات والفلك

الدكتور سامي حداد — مآثر العرب في العلوم الطبية

الدكتور امين خيرالله — الطب العربي والعلوم المتصلة به

القسم الثاني

في الاتجاه الفلسفي



تمهيد
في إيضاح ماهيّة الفلسفة

الفلسفة وملابساتها

ليس من السهل ان نعرّف الفلسفة تعريفاً جامعاً مانعاً ، لانها – من جهة – علم نظري لا عملي ولا وضعي ، ولان اعلامها – من جهة اخرى – قد جروا في تركيزها على اصول شديدة الاختلاف ، فجاءت مذاهبها عظيمة المباينة . وليس التعريف المنشود من الامور الواجبة في هذه المرحلة البدائية من البحث ، بل يكفينا الان ان نتعرف الى طبيعة موضوعها ، وان نحاول عزلها عما قد يلتبس بها – من وجوه – من مجاري الفكر الاخرى : كالكلام والعلم ، والشريعة . حتى اذا تمّ لنا عزلها عنهن – موضوعاً واسلوباً – غدت محاولة التعريف أيسر مسلكاً واقرب منالاً .

(١) الفلسفة والكلام

بين الفلسفة والكلام مشاركة في امور ومفارقة في اخرى . هما – في الاصل – من نجر واحد ، اذ يرميان

الى غرض عام واحد هو تفحص الموضوع بالنفوذ الى اعماقه ، واكتناهه بالتشوف الى مراميه وغاياته القصوى . ويتفقان كذلك في انهما يتناولان الفكرة العارضة بنحو من النظر المجرد ، ويعالجانها بالاجتهاد والقياس والاستنتاج ، حتى ينتهي بهما الامر الى حكمة حرية بالتقدير ، او مبدأ جدير بالاعتبار .

الا ان الكلام محدود في نطاقه ، محصور في قضاياه ؛ يعمل ضمن الشريعة ، وينشط في مدى تعليمها وتوجيهها ؛ في حين تنطلق الفلسفة في الكون باسره ، وتعرض لمشاكل الفكر على اختلافها في ارحب الاجواء . فالكلام يقوم على الوحي ، ويستمد مبادئه من الشرع ، ويعمل على تأييد الايمان بشتى انواع الاستدلال . اما الفلسفة فتقوم على النظر المجرد ، وتسترشد بالاستدلال البرهاني ، ولا تأخذ الا بما ينتهي الدليل الى اثباته .

(٢) الفلسفة والعلم

والعلم — كالكلام — محدود في موضوعه . فهو يتناول ناحية من الكون ، او ظاهرة من ظواهر المجتمع ، يركز فيها عمله ويقصر عليها نشاطه ؛ يختبر ما فيها من مفردات الحقائق ، ويستخرج ما ينسقها من قوانين الطبيعة . ولئن شاركت الفلسفة العلم في الاعتماد على العقل والاستناد الى الدليل ، الا انها تتعدى نطاقه ، فتعالج الكون — بكل ما فيه — في وحدة موضوعية ، فتنفذ من المحسوس الى

اللامحسوس ، وتحاول ان تعلل عالم الواقع بالاستدلال النظري آناً ، وبالتأمل الحدسي آناً آخر . العلم يحقق ظواهر الموجودات ويعيدها الى عللها الطبيعية المباشرة ، والفلسفة تحاول ان تستشف ماهياتها المجردة ، بان تبحث عن علة عللها ومبدأ مبادئها ، فتتخطى بذلك عالم الطبيعة الى مبدإ « ميتافيزيائي » من شأنه ان يعلل هذه المبادىء ويبسط اسرارها وطبائعها . لذلك قيل في ماهية الفلسفة انها « علم المبادىء » ، وجُعِلَ موضوعها « الموجود بما هو موجود » ، وهو مفهوم الفلسفة العام في العصر الوسيط . على ان بين العلم والفلسفة – على تباين اغراضهما ووسائلهما – صلة وثيقة ، هي ان العلم يغذي الفلسفة بنتائج اختباراته ، والفلسفة تمد العلم بما تتيحه له من وجوه الامكان والاحتمال . ولا شبهة في ان تساند العلم والفلسفة على هذا النحو قد ادى الى تقدم العلم واتزان المذاهب الفلسفية .

(٣) الفلسفة والشريعة

الشريعة والفلسفة تتفقان في الدعوة الى الخير ، والحث على الفضيلة ، والارشاد الى الصلاح . لكن الشريعة تعتمد في مفهوم الخير والفضيلة والصلاح على نص مقدس ، وحكمة علوية ، والهام إلـهي ، في حين تعتمد الفلسفة في ذلك على النظر الاجتهادي ، والشعور الوجداني . فالشريعة تقر الخير والشر ، والحلال والحرام والفضيلة والرذيلة نصاً ، والفلسفة تنتهي الى ذلك بالاستدلال ، وتنساق اليه بالبرهان والصالح

العام . الشريعة قطب الحياة الروحي ، والفلسفة قطبها الفكري ، وعلى هذين القطبين يدور محور الحياة . والكلام منهما نصير الشريعة ومفلسف مبادئها ، والعلم منهما مغذي الفلسفة ومرشد خطاها وموثق اركانها .

الفلسفة في مذاهبها البدائية

ليس من الممكن ان نعيّن - حتى ولا على وجه التقريب - زمن نشأة النزعة الفلسفية في الفكر الانساني ، لان كل محاوله تهدف الى تعليل ظاهرة من ظواهر الحياة تعليلاً نظرياً مجرداً هي ضرب من التفكير الفلسفي . ونظائر هذه المحاولات قد بدأت بالظهور - ولا بد - في المراحل البدائية من المجتمع الانساني ، كما يتجلى بدء التفلسف في طور الحداثة من حياة الفرد . لذلك قلما خلت آثار الامم - حتى العريق في القدم من ادبها - من لون من الوان التفكير الفلسفي . على ان التفكير الفلسفي شيء ، والمذهب الفلسفي شيء آخر ، اذ يدخل في الاول ما لا مكان له في الثاني ، ويشترط في هذا ما لا يفرض في ذاك . فالحكمة - مثلاً - ظاهرة فكرية فلسفية ، لكنها ليست مذهباً ، لانها محدودة مفككة ، وشرط المذهب الشمول والانسجام .

ولئن تعذر تعيين الزمن الذي نشأت فيه الفكرة الفلسفية ، الا ان هذا التعيين ممكن - ولو بالتقريب -

بالقياس الى المذهب الفلسفي . لان المذهب — بخلاف الفكرة — يتناول الاوضاع جملة ، فلا يخلو من اثر بعيد يخترق الافاق فيتجاوب صداه في انحاء المجتمع . ومؤرخو الفكر مجمعون على ان اليونان اسبق الامم الى انتاج المذاهب الفلسفية ، فاليهم يساق الفضل في نشأة الفلسفة بالمعنى الصحيح ، فقد جعلوا من الكون وحدة موضوعية ، وتجردوا للبحث في منشئه ومآله ، وحاولوا تعليل احداثه واطواره ، وقصدوا الى الربط بين ظواهره واجزائه ، ببحث مجرد ، ونظام شامل متسق .

ولا يغرب عن البال ، ان الغاية من عرض المبادىء الاساسية للمذاهب التالية انما هي التعرف الى طبيعة البحث الفلسفي في ابسط ادواره . ونقطة الانطلاق فيه انما هي رد العالم بما فيه من ظواهر متعددة مختلفة الى علة اصلية يُظن انها العامل في وجوده على ما هو عليه . ولعل الذي ادى الى هذا النوع من النظر المجرد الشامل هو المحاولات التي قام بها الفلاسفة لربط المعارف الفردية بظواهر الكون العامة ، واستطلاع طبيعة التفاعل بينها . ولقد كانوا هم ايضاً من علماء العصر ، فحاولوا — من ثم — ان ينفذوا الى ناموس عام يصل بين نواميس الطبيعة ، ويجمع بين مبادىء العلوم على اختلافها . فما هو هذا المبدأ الكوني الثابت الذي نشأت منه الكائنات المتغيرة ؟ هذا هو السؤال الذي حاول الفلاسفة ، منذ القديم ، ان يجيبوا عنه .

فقرر البعض انه « الماء » ، ورأى سواهم انه « الذرة » ، واكد غيرهم انه « العدد » ، في حين انكر جماعة منهم وجود اي اعتبار ثابت ، وقطعوا بان طبيعة العالم التغير . وسنقتصر ، للتمثيل على ما نحن بصدده ، على عرض موجز لهذه المحاولات الاولى .

(١) المذهب الطبيعي

كان اليونان اول من قام بمحاولة من هذا النوع وعلى هذا النطاق . وكان ذلك في غضون القرن السادس قبل الميلاد . ذلك ان علماء العصر كانوا قد اجمعوا على ان الموجودات في الطبيعة مركبة من العناصر الاربعة : التراب والماء والهواء والنار . فنشد فيلسوفهم طاليس (٥٤٦ق.م) مادة اصلية ، من بين هذه العناصر ، قرر انها الماء . فالماء — فيما ذهب اليه — هو الاصل للعناصر الثلاثة الباقية ، لانه يحيط باليابسة ويغمر اطرافها . والتراب — على ما بدا له — ماء متجمد ، والهواء ماء متبخر ، والنار بخار حار . وعلى هذا الاساس علّل وجود الاحياء ، فحسب الماء جرثومة الحياة ، وثبت له ذلك من وجودها حيث وجد الماء ، وانعدامها حيث انعدم . وجرى جماعة من اتباعه على مثل مبدئه ، خالفوه في تعيين الاصل الذي تحدرت منه سائر العناصر . فجعله بعضهم التراب ، ورأى غيرهم انه الهواء ، وجعله آخرون النار . وعاد به جماعة الى ما وراء العناصر الاربعة فاعتبروه مادة اثيرية ، وقرروا ان

« العناصر الاربعة » مركبات ناشئة من تلك المادة . ومن هنا تحدر مـذهب ديمقريط (٣٦١ ق . م) في الذرة . اذ اعتبر المادة الاصلية مكونة من ذرات هي اصغر ما يمكن ان تتجزأ اليه المادة . وقرر أن هذه الذرات جـواهر متجانسة بطبيعتها ، الا انها متباينة باشكالها واحجامهـا واوضاعها ، وجعل هذه المباينة السر العـامل في تنوّع الموجودات . فالموجود الاصلي في رأي ديمقريط واتباعه هو الذرة ، وتعدد العناصر انما هو ناشىء من اختلاف الذرات التي يتألف منها كل من هذه العناصر شكلاً وحجمـاً ووضعاً . واختلاف الموجودات حاصل — بالتالي — من اختلاف العناصر التي تتكون منها نوعاً ومقداراً . امـا تكون العنـاصر من الذرات ، ونشوء الموجودات من العناصر ، وانحلال كل منها الى اجزائه ، فخاضع لسلسلة من النواميس ، تابعة بدورها لنظام طبيعي شامل .

(٢) المذهب العددي

نشد فيثاغورس (٤٩٧ ق . م) حقيقة العالم المطلقة في الوجود المعنوي — في عالم الفكرة . فقد بان له ان الاشياء تعرف باوصافها ، وهذه الاوصاف متفاوتة ومتباينة ، الا وصفاً واحداً منها هو قابليتها العددية . ولما كانت هـذه الصفة العددية واحدة في جميع الموصوفات ، كانت هي منها بمثابة الاساس والجوهر . ثم بدا له أن الكون بجملته خاضع لمبادىء الحساب والهندسة والموسيقى ، وان هذه بدورها

تابعة لنظام العدد . فالعدد اذن هو المبدأ الثابت الجامع للموجودات على اختلافها . والاعداد بدورها متحدرة من الواحد بالغة ما بلغت ، واشرفها ما كان منها اقرب الى الواحد . فالواحد اصل العدد ، وهو اذن جوهر الكون ، وهو منه بمقام العلة الاولى من الكون . وسائر ما في الكون متصف بمزايا الاعداد ، خاضع لاحكامها ، منسوج على منوالها . وفي نظام العدد ينشأ من الواحد الاثنان ، ومنهما الثلاثة ، ومنها ومن الواحد الاربعة وهي الاصل ، ومجموع هذه عشرة وهي تمام العدد الاساسي . وعلى نظام العدد نشأت الموجودات فجاءت واحداً واحداً : كالشمس والقمر ، واثنين اثنين : كالحار والبارد ، والنور والظلمة ، وثلاثة ثلاثة : كالابعاد الثلاثة — الطول والعرض والعمق ، وقوى النفس الثلاث — العاقلة والغضبية والشهوية ، واربعة اربعة : كالعناصر الاربعة والفصول الاربعة ، وخمسة خمسة كالحواس الخمس والاطراف الخمسة ؟ وستة ستة ، كالجهات الست ، وسبعة سبعة : كالكواكب السبعة ... وهكذا .. فحقيقة الكون ناشئة من نظام العدد وجوهره هو الواحد.

واذ يتحولون الى الاعتبارات الانسانية يقررون ان نفس الانسان من جسده بمقام العدد من المعدود . فكما يقدّم العدد على المعدود ، كذلك ينبغي تقديم النفس على الجسد ، وكما تمتثل المعدودات لنظام العدد ، كذلك ينبغي ان يمتثل جسد الانسان لنفسه . من هنا نشأ المبـ

الزهدي الذي قال به الفيثاغوريون ، والذي اوجبوا به قهر الجسد واحتقار المادة ، على اعتبار انهما مصدر الشر في المجتمع ، وسبب التغير والنقص والفساد في العالم المادي .

(٣) المذهب الانكاري

هذا الاختلاف بين اشتات الفلاسفة في تقرير نظام الكون عائد — من جهة — الى التغير المستمر في ظواهر الموجودات ، والى اختلاف الوسائل التي اعتمدوها في التماس المعرفة — من جهة اخرى . فمن اختبار حسي ، الى نظر عقلي ، فالى حدس باطني ؛ لذلك جاءت محاولاتهم مختلفة في مقرراتها . ولعل هذه المباينة هي التي دعت السوفسطائيين ، وفي طليعتهم بروتاغوراس (٤١٠ ق . م) الى اطّراح الثقة بوسائل الادراك جملة ، واليأس من بلوغ حقيقة كونية ثابتة . فقد انتهوا الى ان الحواس — وهي سبيلنا الى المعرفة — تخطىء في التقدير . وهي بعدُ تختلف باختلاف الافراد ، وتتأثر بالاحوال الطارئة ، فتجيء احكامها على الشيء الواحد ، في ظرفين متباينين ، او من قبل شخصين مختلفين ، متغايرة وربما تعارضت وتقابلت . واذا تقرر عندنا هذا ، فعبثاً نحاول الوصول الى حقيقة ثابتة ، ولايبقى امامنا الا ان نعتبر الانسان نفسه مقياساً للامور ، ونأخذ بما يقره اثباتاً او نفياً على انه حقيقة بالنسبة اليه فتغدو الحقائق بذلك قيماً نسبية ليس الا . واذا تقرر هذا استحال نقل المعرفة ، وغدا التعليم ضرباً

من الاقناع . هكذا هـدم السوفسطائيون صرح العلم ، واطاحوا بالقيم الثابتة . حتى اذا جاء سقراط (٣٩٩ ق . م) تصدى لهم بنقده الساخر اللاذع ، وابطل مزاعمهم بحججه الدامغة ، ورد الى النفوس الثقة التامة بالعقل واحكامه .

☆

من هذا العرض السريع لهذه المذاهب الفلسفية القديمة ، وللمفارقات ما بين الفلسفة وملابساتها ، يتبين ان الفلسفة -- في مفهومها القديم — بحث نظري ، فيما وراء الطبيعة ، يهدف إلى اكتناه المبدأ الثابت الذي تخلف عنه هذا الوجود ، ويحاول تقرير نظام الكون واستشفاف مصيره . وهو ما اردنا ايضاحه قبل الشروع بدرس المذاهب الفلسفية اليونانية التي عرفها مفكرو العرب ، وتأثر بها فلاسفتهم .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية

المقدمة .

الفصل ألاول : طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل السادس : المذهب الذري .

الفصل الثامن : السوفسطائيون .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

تصدير .

الباب الاول : نشأة العلم والفلسفة ـ تمهيد .

الفصل الاول : الطبيعيون الاولون ـ طاليس .

الفصل الثاني : الفيثاغوريون .

الفصل الرابع : الطبيعيون المتأخرون ـ ديمقريطس .

الفصل الخامس : السوفسطائيون .

عمر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الاول : الفلسفة .

الفصل الاول

المذاهب اليونانية الكبرى

●

تبين لنا ، في حديثنا عن علم الكلام ، ان الفكر العربي سلك طريق التفلسف بالتطور الطبيعي اولاً ، ثم بالاقتباس — مباشرة او مداورة — عن الفكر اليوناني . وغني عن البيان ان الفكر العربي لم يتخذ موقفاً واحداً من الفلسفة اليونانية ، لان بعضها — ومنها تلك التي تقدم لنا عرضها — يعارض طبيعته ويخالف مبادئه . اما البعض الاخر مما كان ابعد غوراً وانقى تفكيراً واغنى روحاً وأشمل نظراً — فقد آثره بالعناية ، ولم يتحرج من الأخذ عنه ، والاستناد اليه . واذ توسع الفكر الفلسفي عند العرب باستبحار نهضتهم العلمية ، فانطلق تباعاً من مسائل الكلام المحدودة الى افق الفلسفة الرحيب ، وخرج من نطاق الشريعة المحكم الى جوّ المعرفة الطليق ، اقبل على فلسفة اليونان ، ووجه عنايته الى ماجانس منها طبيعته — ولو من وجوه — فاقتبس وتمثّل ، بتعديل وبغير تعديل ، واضاف من عندياته ما سنح وتيسر ، وحاك من هذه

الخيوط جميعها نسيجاً حسن الحبك منسجم الالوان هو الفلسفة الاسلامية . وقد رأينا ، قبل ان نعالج الفلسفة الاسلامية في ادوار تقدمها وتشعب مجاريها ، ان نعرض بايجاز للمذاهب الفلسفية اليونانية التي اعتمدها فلاسفة الاسلام ، تمهيداً للموضوع وتسهيلاً على المطالع .

مذهب افلاطون المثالي

افلاطون سليل اسرة ، يونانية عريقة . ولد في اثينا ، وطلب العلم على اعلامها ، ونبغ بالرياضيات واجاد نظم الشعر ونزع الى الفلسفة . وقد لازم سقراط ثماني سنوات يدرس عليه ويأخذ عنه . وبعد إعدام سقراط غادر اثينا الى ميغارى ، واتصل باقليدس ورفاقه . ثم استأنف سفره الى مصر ، ومكث فيها زمناً يشتغل بالرياضيات والفلسفة في دور العلم المختلفة . وتوجه من ثم الى جنوبي ايطالية حيث اتصل بالفيثاغوريين ووقف على مذهبهم . وانحدر من هناك الى صقلية بدعوة من ملكها ، لما كان من رغبته في العلم وحدبه على العلماء . الا ان افلاطون تعرض لنظام الحكم ، وانتقده بشدة فاعتقل ، لكنه تمكن من الفرار والرجوع الى اثينا . وفي ضاحية من المدينة انشأ حلقة تعليم قرب بستان لرجل اسمه اكاديموس فعرفت بالاكاديمية . وقضى في التدريس جل السنين الاربعين التي بقيت من عمره .

وقد شهد افلاطون في شبابه الفوضى التي عقبت حروب اثينا واسبرطه ، فاثرت في نفسه ، ونزع في تفكيره نزعة مثالية غمرت آراءه في الكون والاخلاق والاجتماع ، كما يشهد بذلك كتابه في الجمهورية المثلى . فعالم الفكر مدين له بالتسامي الفكري والخلقي ، والدفاع المبرور عن القيم المجـــردة .

(١) عناصر المثالية قبل افلاطون

بنى افلاطون مذهبه في المُثُل على اصول تسلم بعضها من پارمنيدس (القرن الخـــامس ق. م) وسقراط . فهو مدين للاول باعتبار الوجود المطلق جوهراً للحقيقة ، وللثاني بحسبان العقل القـــوة المصححة للادراك الحسي ، والوسيلة الموصلة الى كنه الحقيقة : فقد وافق پارمنيدس من تقدمه في ان الموجودات ـــ دوماً ـــ في تكـــوّن وانحلال ، وفي انتقال من حال الى حال ان كماً او كيفاً ، انما بدا له ـــ بعد طول التأمل ـــ ان صفة واحدة مـــن صفاتها ثابتة ابداً هي صفة الوجود او الكينونة . فالكينونة هي العنصر الثابت في الموجودات كافة ، فهي اذن حقيقتها وجوهرها ، وكل ما عداها من الاوصاف وهمٌ باطل . ولما كانت المعرفة الحقة محصورة فيما هو ثابت ، وكان وجـود الشيء او كينونته اعتباره الوحيد الثابت ، كانت المعرفة والكينونة واحداً في الجوهر .

ثم جاء سقراط في عصر طغت فيه اراء السوفسطائيين في

انكار الحقيقة الوضعية ، واعتبار الانسان نفسه مقياساً نسبياً للحكم على الامور . فكشف عن اباطيلهم ، وابان فساد مذهبهم ، واقام على انقاضه مذهباً مبنياً على الثقة بالعقل والايمان بالحقيقة الوضعية الثابتة . فذهب الى أن العقل قادر على تصحيح ما تقع فيه الحواس من خطأ ، وبما انه جوهر ثابت مشترك بين الناس ، فهو حري بان يوصلهم الى حقيقة ثابتة يجمعون عليها . ذلك ان العقل الانساني ينتزع من الاوصاف الجزئية ، بالاستقراء والتحليل والمقابلة والمقارنة ، الاعتبارات الكلية الثابتة فيها : كالمبادىء والنواميس وصور الانواع ، وماهيات الفضائل . ولما كان هذا الاعتبار العقلي العام جامعاً للخصائص الثابتة في كل نوع من الموجودات صح ان يكون تعريفاً لها ، وغدا — بالتالي — مقياساً صحيحاً لحقيقتها .

(٢) مذهب افلاطون في المثل العقلية

من هنا بدأ افلاطون فاقام مذهبه في المثل على اساس الثقة بالعقل ، وعلى ان جوهر الحقيقة إنما هو الوجود . لكنه خطا بعد ذلك خطوة خطيرة ، فاعتبر الحقيقة ذات وجود ذاتي في الخارج ، لا مجرد اعتبار ذهني ، كما قرر استاذه سقراط . وانتهى من ثم الى القول بوجود عالم من الحقائق الذاتية المجردة في مقابل الوجود المادي الحسي ، والى حسبان الوجود الحسي صورة زائفة عن ذلك الوجود الحقيقي . وتفصيل ذلك — على ما بسطه — ان لكل نوع

من الموجودات مثالاً يجمع الاعتبارات الثابتة التي تشترك فيها افراده . وهذا المثال النوعي — بخلاف الافراد — ثابت ابداً لا يتغير كما تتغير ، ولا يحدث او يزول كما تحدث وتزول . فالوجود الحقيقي اذن له لا لها . وكما ان لكل نوع من الموجودات مثالاً ، كذلك لكل طائفة من الانواع مثال ، ولكل طائفة من المثل مثال ... وهكذا الى ان تنتهي هذه الشجرة الهرمية الى مثال اعلى هو حقيقة الحقائق وجوهر الوجود .

ثم ان نظام المثل هذا يشمل المعنويات بالاضافة الى الموجودات الحسية ، لانها — كما في اعتقاده — ذات وجود ذاتي وضعي ، واذن فهي — مثل المحسوسات — مشتركة في هذا النوع من الوجود ، وينبغي لذلك ان يكون لها وجود ثابت في عالم المثل . فنظام العالم ، في رأي افلاطون ، متحدر من نظام المثل ، وطبائع الموجودات ناجمة عن اوصاف مثلها ، فالمثال — والحالة هذه — هو العلة في وجود الشيء على ما هو عليه . الا ان الشيء ، بما انه في مادة ، لا يبلغ من الكمال درجة مثاله ، لان المادة في تغير دائم ، واذن فالحقيقة لا تتمثل فيها على اتمها .

وبحكم هذه الصلة الوثيقة بين الشيء ومثاله ، فان الشيء دائم الحنين الى مثاله ، يحدوه اليه حب التكمل ، والرغبة الملحة في مشابهته . وعلى هذا النحو يحن كل مثال الى ما فوقه مباشرة من المثل ... حتى ينتهي الحنين الى

المثال الاعلى : مثال الجمال والخير الاسمى . ولذلك كان نصيب كل شيء من حقيقة الوجود عـلى نسبة نصيبه من مزايا مثاله ، ونصيب كل مثال من تمام الوجود وتجـلي الحق على نسبة قربه من المثال الاعلى الذي هو الجمـال الاسنى والحق المطلق والخير الاسمى .

وقد وصف افلاطون المثل باوصاف منهـا : انها ازلية ابدية ، لا تحدث ولا تزول ، وانها ثابتة لا تتغير ، ولا تتبدل ، وانها جواهر كلية ، لا تشتمل على الاعراض ، ولا تتصل بالجزئيات ؛ وانها عناصر اصلية ، لا تتركب من شيء ، ولا تنحل الى شيء ؛ وانها مطلقة من حدود المادة ، لا يحدها زمان ، ولا يقيدها مكان ؛ وانهاجوهر الشيء ، لا تتعدد للنوع الواحد ، ولا تتكيف بتكيف افراده . واخيراً ، انها مدركات معقولة ، موجـودة في عالم العقل لا في عالم المادة . فعالم المثل هو عالم الحقائق ، وفيه يجب ان تلتمس حقائق الموجودات ، واليه ينبغي ان تتجه الأبحاث الفلسفية .

(٣) النفس الانسانية وعالم المثل

وعلى هـذا النحو يجري افلاطون في تحليل الكائن الانساني ، فيعتبر النفس مثاله ، ويجعل مكانها الاصلي عالم المثل . اما هبوطها الى عالم الطبيعة فيعلله بقوله انهـا ، اذ كانت سعيدة في عالم المثل ، اشتاقت الى معرفة ما في عالم الطبيعة — وهو عالم الحقائق المشوهة — فأثمت وانحطت

— على الاثر — اليه ، واتصلت بالجسم ، ووقعت تحت تأثيره . والجسم الانساني ، نظير كل ما في عالم المادة ، ناقص وشرير . وهو يحاول ان يسيّر النفس حسب رغباته ، ويسخرها لاغراضه ومشتهياته . فينبغي لها — والحالة هذه — ان تكبت نزواته ، وتتحرر من سلطانه ، وتسمو بالتأمل الى عالمها الاصلي — عالم المثل . وهذا التأمل يساعدها على التملص من سيطرة المادة ، ويسهل عليها التسامي الى عالم المثل ، وتذكر الحقائق الأزلية التي كانت تعرفها ، فيغمرها شعور متزايد بالسعادة . هذا النزوع الذي يتجلى في النفس الطيبة نحو المثل ، وهذا الحنين الى المثل الاعلى ، هو المعروف بالحب الافلاطوني .

وبناء على ما تقدم يقرر افلاطون ان المعرفة ليست اقتباساً ولا استنتاجاً أو استنباطاً ، بل هي تذكر ؛ والتعليم ليس اداء لانواع المعارف ، بل هو تسهيل لسبيل التذكر . فالمحاضرة والبحث والكتاب والمختبر لاتعلم الانسان ، بل تهيء النفس تدريجياً لتذكر ما كانت تعرفه في عالم المثل ، بعد ان انساها اياه اتصالها بعالم الطبيعة واشتغالها بامور الدنيا . وهنا يعود افلاطون الى الاجتماع بسقراط ، فيقرر ان المعرفة هي السعادة الحقيقية والفضيلة العظمى .

فاذا فارقت النفس الجسد ، وهي عالمة بالحق فاعلة للخير عادت الى عالم المثل ، وعاودها الاغتباط بالمعرفة

الكاملة والتمتع بالسعادة التامة دهراً من الزمان اما اذا فارقته على جهل وانغماس في الشر ، فإنها تتقمص جسداً آخر في هذا العالم ، تشقى فيه على نسبة جهلها وشرها . فاذا استوفت عقابها ، وغسلت بـه رجسها ، عـادت إلى عـالم المثل مغمورة بشعور سعيد . فسعادة النفس في نظام افلاطون انما هي في معرفة الحق وفعل الخير ، وعالم السعادة الحقة هو عالم المثل . اما الشقاء ففي الجهل ومكانه في هذا العالم لاغير .

☆

فمذهب افلاطون في المثل مذهب متماسك شامل ، علل به نشأة الكون . وعرّف به جوهر الحقيقة ، وفسر بـه منشأ النفس ومآلها ، وسبيل السعادة وماهيتها .

مذهب ارسطو العقلي

نشأ ارسطو (٣٢٢ ق . م) في البلاط المقدوني لان اباه كان طبيب الملك الخاص . وطلب العلم فيه مع تربه فيليبس ولي العهد . والتحق بعد وفاة والده بالاكاديمية ، ولازم افلاطون عشرين سنة ، يأخذ عنه ويناقشه بجرأة وصراحة . وعلى اثر وفاة افلاطون رحل الى سواحـل آسيا الصغرى ، واتصل باشرافها وتزوج فيهم ، ومكث بينهم عدة سنوات . وكان رفيقه فيليبس في تلك الاثناء قد تقلد مهام الملك مكان ابيه ، فاستدعاه لتعليم ابنـه

الاسكندر ، فعاد الى البلاط وانقطع الى التدريس خمس سنوات ، توفي فيليبس في نهايتها واضطر الاسكندر الى التوقف عن التحصيل للقيام باعباء الملك . على ان ارسطو بقي في البلاط زمناً يبحث ويؤلف . وقـــد وضعت في تصرفه امكانيات القصر من مال ورجال . فافاد افادة جمة من البعثات العلمية التي جهزها وارسلهـــا بصحبة جيوش الإسكندر في فتوحـــه الاسيوية . ثم نزع الى التعليم ، وتفرغ لاستئناف التأليف ، فأنشأ مدرسة في اثينا خلفت اكاديمية افلاطون . وكان فيها يعلم متمشياً فعرفت فلسفته بالمشائية ، واشتهر اتباعه بالمشائين ، وبهـذا اللقب عرفهم العرب . على ان الحياة لم تطب له بعد مقتل الاسكندر، اذ ناله من الانقلاب السياسي اذى بالغ ، ففر من اثينـــا الى خلسيس ، وهناك قضى نحبه . ولم يكن ارسطو من نوابغ عصره وامته فحسب ، بل هو من نوابغ الانسانية جملة . فقد وضع علم المنطق ، ونظم العـــلم الطبيعي ، وانشأ مذهباً فلسفياً ، واستنبط لفنـــون الادب الاسس والقواعد . ولا يزال الكثير مما خلفه في حقـــول الفلسفة والعلم والادب معتمد الفكر الانساني الى اليوم .

(١) نهجه الفلسفي

ولئن كان ارسطو قد تتلمذ عـلى افلاطون عقدين من الزمان ، الا انه لم يقتنع بصحة مذهبه ووجهة تفكيره ، بل فارقه في امور اساسية منها نقطة الانطـــلاق وسياق

المنهج . فقد بدأ افلاطون باثبات الحقيقة العقلية حدساً ، ثم اتخذها مقياساً لسائر الموجودات . اما ارسطو ، فقد بدأ بدرس الموجودات على نحو ارتقائي ، حتى انتهى الى اثبات حقائقها . وخالفه كذلك في ماهية الحقيقة ، وانها ذات وجود ذاتي مستقل عن العقل الانساني ، واعتبرها موجودة في الشيء والذي في العقل صورة عنها . فأطاح – بذلك – بمثل افلاطون جملة وتفصيلاً . ومما اعترض به على مذهب افلاطون ، فضلا عما تقدم ، ان المثل لا توضح نشأة الكائنات لانها لا تبين كيف نشأ الشيء من مثاله ، وهي – في رأي افلاطون – ماهيات الاشياء ، وماهيات الاشياء لا تكون منفصلة عنها مستقلة عن كيانها ، وهي – في حسبانه – ثابتة ، واشباهها متغيرة ، فكيف يكون الثابت مثالاً للمتغير ? وعليه فالوجود الحقيقي انما هو للشيء لا لمثاله ، لان مثاله انما هو صورة مختلفة عنه في ذهن الانسان . لذلك آثر ارسطو ان يبدأ درسه من عالم الطبيعة .

وارسطو في رجعته الى الطبيعة لبدء درسه يشبه ان يكون قد تأثر بانكساغوراس (٤٢٨ ق.م) . فقد تأمل هذا الموجودات ، ورآها في تكوّن وانحلال مستمر ، وبدا له ان هذه الظاهرة هي السبب في تنوع الموجودات فتساءل عن سر هذه الحركة الدائمة . ثم لاحظ ان هذه الطبيعة في تكونها وانحلالها ، وتغيرها وتحولها ، لاتسير

على نحو عشوائي ، بل تتصرف تبعاً لنظام شامل محكم فانتهى من ذلك كله الى ان هذه الحركة الدائمة إنما هي صادرة عن قوة عاقلة حكيمة ، تحرك الموجودات في اتجاهات معينة ، وتدفعها الى غايات حكيمة . فجاء الكون — من ثم — على ما نراه من النظام وروعة الاتساق . على هذا النور شرع ارسطو في درسه للطبيعة . وما زال يبحث وينقب ، ويقارن ويقابل ، حتى خرج من درسه بنظام فلسفي جديد ، بناه على مذهبه في الهيولى والصورة .

(٢) مبدأ العلة ونظام الهيولى والصورة

لما كان ارسطو قد نهج في بناء مذهبه نهجاً استقرائياً فقد رأى من الواجب ان يبدأ بوضع علم آلي يُؤمن به من الخطأ في الاستنتاج ، فكان علم المنطق . ثم وضع نظام العلة : وهو ان كل ما في الوجود الحسي معلول ، ولكل معلول علة ، والعلل المادية لا تخلو من ان تكون معلولة لعلل سابقة . الا ان سلسلة المعلولات والعلل لا يمكن ان تكون بغير نهاية ، ويمتنع ان تكون آخر العلل معلولة لاول المعلولات على سبيل الدور ، واذن فهي تنتهي ، حكماً ، عند علة اولى لا علة لها . ولما كان سبيله الى الحقيقة المجردة انما هو البحث عن العلة الاولى ، فقد ركّز عنايته في استكشاف ماهيتها ، فانتهى الى انها تتجلى في الموجودات الطبيعية على اربعة انماط :

١ . مادية : وهي ما يتكون منه الشيء .
٢ . صورية : وهي الصفات التي يتقوم بها الشيء .
٣ . محركة : وهي التي تحول الشيء الى حالة مستلحقة .
٤ . غائية : وهي ما تتجه الحركة الى تحقيقه .

على ان ارسطو رد هذه العلل الاربع الى اثنتين ، فاعتبر المحركة والغائية واحدة ، لان المحركة انما تتجه نحو الغاية ، وهي منها بمثابة الهدف والمرمى ، وكذلك الغائية والصورية ، لان الغاية التي تنشدها الحركة انما هي تحقيق الصورة . بذلك اختزل ارسطو العلل الاربع في اثنتين هما المادية والصورية ، او الهيولى والصورة . لكن الهيولي والصورة تتحدان اتحاداً جوهرياً في الشيء ، ولا يتقوم الشيء الا بهما معاً ، وما هو بواقع الامر الا مزيج منهما . فالهيولى تمثل مبدأه ، والصورة غايته ومنتهاه . فالهيولى والصورة اذن هما طرفا الوجود : الاولى هي الامكان المطلق ، والثانية هي الوجود المجرد ، وكل ما في العالم المحسوس مؤلف منهما بنسبات متفاوتة . وفوق عالم الحس نواميس الطبيعة ، ومرد هذه النواميس هي العلة الاولى ، والعلة الاولى هي الصورة المجردة التي تنتهي اليها العلل ، وتقف عندها الغايات . وهي التي تحاول الموجودات ان تحقق ذواتها بالانجذاب اليها .

(٣) نشأة العالم ومبدأ القوة والفعل

كان من اهم ما اخذه ارسطو على افلاطون في مذهب المثل ، انه لا يعلل نشأة الكون ، ولا يبيّن كيف تحدر

الشيء من مثاله . لذلك عمد ارسطو الى معالجة هذه الناحية بكثير من الدقة . قال : ان الهيولى تتجه في تحقيق ذاتها نحو الصورة ، كما قال افلاطون ان الشيء يتجه في تحقيق ذاته الى مثاله . لكن ارسطو جعل هذا الاتجاه مسوقاً بعامل ذاتي مشترك هو جاذب الغاية ، لا بعامل خارجي آلي كما اشار افلاطون . فكل من الهيولى والصورة ينجذب الى الاخر ، لان الطبيعة ترمي الى تحقيق ذاتها بهذا الاجتماع . ومرد ذلك الى ما بسطه ارسطو في حديثه عن مبدأ القوة والفعل . فقد اوضح ان الهيولى وجود بالقوة ، وان الصورة وجود بالفعل ، وان الحدوث الذي هو اجتماع الهيولى والصورة انما هو تحول من القوة الى الفعل . فالهيولى هي كل شيء بالقوة ، لانها صالحة لان ينشأ منها كل شيء في عالم المادة ، لكنها متى قبلت صورة ما ، غدت شيئاً معيناً بالفعل . فوجود الشيء اذن هو انتقاله من حالة هو فيها بالقوة ، الى اخرى هو فيها بالفعل . وهذا الانتقال او التحول حادث بجاذب الغاية . فسر الوجود ، والحالة هذه ، تحول هيولى (وجود بالقوة) الى صورة (وجود بالفعل) وذلك بحكم جاذب الغاية .

(٤) تنوع الموجودات ووحدة الوجود المطلق

اما تنوع الموجودات اجناساً وافراداً ، فسببه — حسب تعليل ارسطو — النسبة القائمة في الموجود بين هيولاه وصورته . فالتجاذب بين الهيولى والصورة يرافقه ابداً

نضال عدائي ، تحاول كل منهما فيه ان تتغلب على الاخرى وتطغى عليها . وحيث تستقر نتيجة هذا النضال يتعين نوع الموجود ومكانة الفرد منه . وتبعاً لهذا المبدأ جعل ارسطو الكائنات في أربع مراتب رئيسية ، تغلب الهيولى على الصورة في ادناها ، والصورة على الهيولى في اعلاها ، على نحو تصاعدي ، وهي :

١ . اللاعضويات : السوائل ، الاتربة ، المعادن ...
٢ . العضويات : النبات ، الحيوان ، الانسان ...
٣ . الافلاك : السيارات ، الثوابت ...
٤ . الصورةالمجردة: العلة الاولى – العقل الفاعل – الله .

ثم ان نظام ارسطو الفلسفي ينتهي الى وحدة الوجود . لان الوجود الحقيقي في رأيه انما هو للصورة المجردة ، والصورة قائمة – على اختلاف في النسبة – في كل موجود طبيعي . فالكون اذن وحدة قد تنوعت اجزاؤها باختلاف ما لتلك الاجزاء من خواص الصور . وليست النفس الانسانية شيئاً معدوداً في عالم الازل ، اذ لم يقم لها ارسطو وزناً ولا اعتبرها جوهراً ، كما اعتبرها افلاطون ، بل حسب انها آلة الجسم ، وصورته ، ومبدأ الحياة والحركة فيه ، تنشأ منه متى استكمل تركيبه ، كما تنشأ القوة في كل حي آخر ، وتفنى وتنعدم متى فسد تركيبه وانحل كيانه . والغالب عند شراح ارسطو أن ليس ثمة بقاء الا للعقل الفاعل الذي هو الحقيقة المطلقة .

فمذهب ارسطو – كما يتضح – عقلي استقرائي ، وهو محكم البناء ، مترابط الاجزاء ، متسق الاقسام ، شامل النطاق . ولذلك كان اجدى المذاهب القديمة في تغذية العلم ، وتسديد الفكر ، وتهذيب الذوق الفني .

مذهب افلوطين الاشراقي

(١) النزعة العملية والردة الروحية

اتجه التفكير الفلسفي ، في القرون الاولى بعد ارسطو ، اتجاهاً قوياً نحو الاخلاق ، وذلك بتأثير الرواقيين ثم الابيقوريين . فقد قلل الرواقيون من اهمية المباحث النظرية فيما وراء الطبيعة ، لاعتقادهم بان الوجود محصور في عالم الحس ، ولم يعالجوها الا كوسيلة لمعرفة الفضيلة ، وتهذيب الاخلاق ، وتقويم الاعمال . وركّز الابيقوريون تفكيرهم في هذا الاتجاه ، واتخذوا العلم وسيلة الى تحليل النفس الانسانية ، ومعرفة ما تحب وما تكره ، من اجل ان يوفروا لها الطمأنينة والسعادة . واذ اعتبروا الادراك الحسي سبيل المعرفة ، ومقياس الحقيقة ، اقاموا الاخلاق على اساس الشعور ، وجعلوا ميزانها عاملَيْ اللذة والالم . وبذلك غدا غرض الفلسفة توجيه الانسان الى السعادة بطلب اللذة ومجانبة الالم . على انهم قاسوا الشعور بحدته ومدى دوامه ، فاعتبروا ما غلب فيه الالم على اللذة الماً ، وما غلبت فيه اللذة على الالم لذةً . فاول مراتب السعادة

التحرر من الألم ، وسبيل ذلك القناعة وبساطة العيش ، لأنها تؤدي الى الطمأنينة وراحة البال . ويلي ذلك اللذات المعنوية البريئة ، نظير الرياضة والمطالعة وممارسة الفنون وصلات الصداقة . اما اللذات المادية فلم يقيموا لها وزناً ، اذ يعقبها من الألم ما هو اشد ، ولذلك عدوها ألماً . على ان قيام هذه النزعة الفلسفية على اساس الشعور لم يحفظها طويلاً في نطاقها الزهدي ، بل سرعان ما حلت اللذة المادية منها مكان المعنوية ، واذا بالاخلاق تنحدر انحداراً مشؤوماً .

على انه كان للاتجاه الفكري في القرون الاولى للميلاد حكاية اخرى في موطن آخر من مواطن العلم . ذلك ان جامعة الاسكندرية كانت قد غدت مركزاً علمياً عالمياً . فبفضل موقعها الجغرافي المتوسط بين الشرق والغرب ، تقاطر اليها روّاد العلم من كل صوب ، فالتقت فيها الاراء والمذاهب ، وتفاعلت تفاعلاً منتجاً . وفد عليها المشارقة بتأملهم الروحي ، وقصدها الغربيون بتفكيرهم المنطقي ، وبالاحتكاك والمناظرة بان للمشارقة ضعفهم في النظام البرهاني ، واتضح للغربيين تقصيرهم في النطاق الروحي . فاخذ المشارقة بحظ من تفكير اليونان ، وأخذ اليونان بنصيب من تأمل المشارقة ، مما ادى الى ضرب من « يوننة » الروح الشرقية ، و « مشرقة » التفكير اليوناني . وأول ما تجلى هذا المزاج الديني

الفلسفي في تعليم فيلون (٥٠ م) في اوائل العهد الميلادي . اذ كان ، مع تمسكه بعقيدته اليهودية ، راسخاً في الفلسفة ، فجمع بينهما عن طريق التوسع في التأويل ، معتبراً الشريعة هدفاً للفلسفة ، والفلسفة شرحاً لمبادىء الشريعة . ثم انتعش المذهب الفيثاغوري ، وقد طغت فيه النزعة الزهدية على الناحية الرياضية ، واشتدت دعوته الى قهر النفس كيما تطهر من دنس المادة وتغدو حرية بتلقي المعرفة الحقة بالكشف . ثم تبلورت هذه النزعة الروحية في المذهب الاشراقي الذي وضعه افلوطين في اواسط القرن الثالث .

(٢) افلوطين وفكرة الانبثاق

مؤسس هذا المذهب – على الاشهر – افلوطين (٢٧٠) ، وان كان صاحب الفكرة الاساسية فيه استاذه امونيوس سكاس . نشأ في مصر ، وطلب العلم في الاسكندرية . واتصل بجلة علمائها ، ثم حمله الطموح والرغبة في الاستزادة من كنوز الشرق الروحية ، الى مرافقة الحملة التي جردها الامبراطور غورديان على بلاد فارس ، فتعرف – في اثنائها – الى كثير من مناحي التفكير الفارسي والهندي . ثم توجه الى روما ، وأنشأ حلقة للتعليم قصده اليها نوابغ الناشئين . وكان يتمتع بمنزلة معنوية رفيعة بين اعلام العصر . وبعد ان استكمل وضع مذهبه دوّنه في كتابه المعروف « بالتاسوع » . اما افلوطين نفسه فقد كان نزوعاً الى

الزهد ، راغباً عن الدنيا . وهبَ مـاله ، وحرر عبيده، وامتنـع عن اكل اللحوم ، وقنع بالضروري من اسباب العيش . وكان كثير التأمل مؤثراً للعزلة .

بدأ افلوطين من حيث بدأ جميـع زملائه السابقـين . فحاول ان يرد الموجودات بانواعها المتعددة واحوالها المتبدلة الى اصل واحد ثابت ، فقاده تأمله الى مناقشة ثلاثـــة اعتبارات هامة ، انتهى منها الى نتيجة اوحت اليه مذهبه الاشراقي . اولها : ان يكون الاول المطلق قد اوجد العالم من لاشيء ، وهو محال عقلي ؛ وثانيها : ان يكون الاول قد اوجد العالم من شيء آخر ، وهو قول بازدواج الازلي ، وثالثها ان يكون الاول قد اوجد العالم مـــن نفسه . واذ امتنع عنده الاعتبار الاول والثاني قطعاً ، ركّـز تأمله في الثالث ، فرأى ان صدور العالم من الاول لايمكن ان يكون على سبيل الانفصال المباشر ، لان ذلك يستتبـع الحـكم على الاول بانه بقي ناقصاً ، ويقصرُ عـن تعليل نشأة التركيب والتغير في العالم . فصدوره ــ والحالة هذه ــ ينبغي ان يكون على نحو غير مباشر . هـــذه النتيجة اوحت اليـــه بفكرة الانبثاق . والانبثاق ، كما شرحه ، اشعاع مستمر . لا هو حدوث من لا شيء ، ولا انقسام من شيء ؛ وليس فيه ما يستتبـع تغيراً ما في ذات الاول المطلق .

وقد تكون فكرة الانبثاق هـــذه ذات صلة بالنظام

الرواقي الكوني ، الذي يجعل الاول المطلق كائناً نارياً عاقلاً تنبعث منه العناصر التي تتركب منها الكائنات وينشأ منه عالم الطبيعة ، على ان يعود اليه لاستكمال دورته الكونية . فيشبه ان يكون افلوطين قد سبك مُثل افلاطون — بعد التعديل — في قالب الرواقيين الكوني ، واخرج من ثم مذهبه الاشراقي هذا . ولما كان تأثير افلاطون ابرز ما في هذا المذهب ، فقد وسمه مؤرخو الفلسفة بـ « الافلاطونية الجديدة » . اما العرب فقد دعوه بـ « مذهب الاسكندرانيين » لانهم عرفوه عن طريق علماء الاسكندرية .

(٣) مبدأ الانبثاق والرجوع

اساس نظرية الانبثاق : ان الاول — الخير الاسمى ، الحق المطلق ، الله — عقل دائم التعقل ، وانه ينجم عن دوام تعقله فيض هو شبيه بفيض النور من الشمس ، او الحرارة من النار . فاول ما يصدر عن الواحد المطلق العقل الكلي ، وهو كالاول كائن بسيط دائم التعقل ، فيصدر عنه — بدوره — كائن آخر بسيط مثله ، هو النفس الكلية . والنفس الكلية هي الاخرى جوهر دائم التفكير ، الا ان تفكيرها متشعب ، ولذلك ينبثق منها كائن متعدد هو النفوس الجزئية — التي تحرك اجزاء العالم . ثم تتحدر الهيولى والصورة من بعض النفوس الجزئية ، وتتكون من اجتماعهما العناصر الاربعة ، وتنشأ من

العناصر الاربعة جميع الموجودات في عالم الطبيعة .

وقد علل التفاوت بين اجناس الموجودات وانواعها على اساس فكرة الانبثاق ايضاً ، فقال :

كما ان النور ، كلما ابتعد عن الشمس ، ضعفت فيه خصائصها ، من اشراق وحرارة ، كذلك هذه الكائنات ، تفقد من خصائص مصدرها الاول ، على نسبة بعدها عنه ، ويزداد فيها النقص والفساد على تلك النسبة . حتى اذا بلغنا الى عالم الطبيعة طغى الشر ، وغلب النقص ، وغدا كل ما فيه موضوعاً للتغير ، ومكاناً للكون والفساد . فالافلاك ابقى من الانسان ، والانسان اسمى من سائر الحيوان ، والحيوان اوسع حيلة من النبات ، والنبات اظهر حيوية من الجماد . وعلى هذا النحو تتقدم الثوابت على السيارات. وتتفاضل الاجناس البشرية ، وتشرُف اللبونات على الزاحفات ، وتعلو الاشجار على الاعشاب ، و تتميز المعادن عن سائر الاحجار . والسر في ذلك كله : ان للشريف من خصائص الاول ما ليس للوضيع ، على ما في نظرية الانبثـاق .

على ان هذه الموجودات لا تقنع بما اصابها من خصائص الاول ، بل هي دائمة النزوع الى الاول لاستكمال ذاتها . لكن المادة التي لبستها قد سيطرت عليها ، وهي ابداً تمنعها من التسامي . ولما كان الانسان اسمى ما في عالم الطبيعة ، كان اقدر ما فيها على التسامي ، وذلك بفضل

ما سلم له من الادراك وقوة الارادة وصفاء النفس . غير ان هذا التسامي لا يتسنى له الا بعد مجاهدة شديدة لنزعاته الحيوانية . فلا بد من كبت الرغبات الدنيا من جهة ، ورياضة النفس على الفضائل من جهة اخرى ، حتى تتحرر النفس ، وتتفرغ لطلب المعرفة الحق . وانما تحصل لها هذه المعرفة بالاختبار الحسي اولاً ، وبالبحث النظري ثانياً ، والتأمل الباطني ثالثاً . واذ يتفتح الذهن ، وتصفو السريرة، تأخذ النفس في التسامي الى مقام الاول . فاذا بلغته استمدت منه الحقائق الازلية بالاشراق والالهام ، وكان في ذلك سعادتها العظمى في هذا العالم . وعلى ذلك ، فالنفس الانسانية في رأي أفلوطين جوهر – كما هي عند افلاطون – مصدرها النفس الكلية ، ومآلها اليها بعد مفارقة الجسد ، وسعادتها فيهـــا .

مراجع حديثة للتوسع

●

حمد امين — قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر — افلاطون .

الفصل الحادي عشر — ارسطو .

الفصل السادس عشر — الافلاطونية الحديثة .

وسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني — افلاطون .

الباب الثالث — ارسطوطاليس .

الباب الرابع — الفصل الخامس : الافلاطونية الجديدة .

ر فروخ — الفلسفة اليونانية في طريقها الى العرب

الفصل الثالث : نضج الفلسفة اليونانية .

انحطاط الفكر اليوناني .

الفصل الثاني

نشأة الفلسفة الكونية في الفكر العربي

•

من الكلام الى الفلسفة ـ دور الكندي

رافق حركة المعتزلة ، في توسعها وانتشارها ، اقبال متزايد على مؤلفات اليونان ، ادى بهذه الحركة — تدريجياً — الى الانطلاق من حدود الكلام الى آفاق العلوم النظرية على اختلافها . وكان اول الذين شقوا الطريق في هذا الحقل الجديد يعقوب بن اسحق الكندي (٨٦٦) ، فيلسوف العرب الاول . والكندي عربي صميم ، يعود نسبه الى آل كندة من عرب الجنوب ، وقد حافظت اسرته على وجاهتها فكان جده الأشعث بن قيس من الصحابة وكان ابوه والياً للعباسيين على الكوفة ، وفيها ولد فيلسوفنا وبدأ بطلب العلم . ثم استأنف طلب العلم على مشاهير اربابه في البصرة ، وتحول بعد ذلك الى بغداد ، حيث استكمل تحصيله . وفي بغداد وعى آراء المعتزلة ، وساهم في نشاطها الفكري بحثاً وتأليفاً ، الا انه لا دليل عندنا انه انتظم في سلكها ، ولا انه كان

من دعاتها ، بل كان — على ما يبدو — مفكراً مستقلاً . ومع ذلك فقد حظي عند المأمون والمعتصم شأن شيوخ المعتزلة ، ولاقى من القسوة وسوء المعاملة ما لاقاه هؤلاء من المتوكل ورجاله .

كان الكندي — الى عصره — اوسع مفكري الاسلام اطلاعاً على مناحي الفكر اليوناني . لذلك تيسر له ان ينطلق من نطاق المعتزلة الفكري ، ويخوض في علوم اليونان على اختلافها ، ويعالجها بالنقل والشرح آناً وبالتعليق والنقد اناً آخر ، حتى غدا — كما لقبوه — فيلسوف العرب الاول . على انه اذ سلك شعاب الفلسفة لم يعتزل شؤون الكلام ، ولا تنكب عن طرقه واساليبه ، فتجلى — لذلك — في ابحاثه رسوخ العقيدة الدينية الى جانب اصالة البحث النظري المجرد ، ولذلك صح اعتباره صلة الوصل بين تعليم المعتزلة ومذهب الفلاسفة .

(١) الاوضاع الاولية في الفلسفة

هذه الخطوة الاولى في الفلسفة تعثرت بكثير من العقبات العنيدة ، كان من اشدها ايجاد التعابير العلمية ، ووضع التعريفات الفلسفية . لكن الكندي عالجها ببصيرة نيرة ، وقريحة خلاقة . فلجأ الى التعريب آناً ، والوضع اناً آخر ؛ والى توسيع الدلالة اللفظية بالمجاز حيناً ، وبالاشتقاق والنحت حيناً آخر . ثم عمد الى الاصول الفلسفية فوضع لها التعريفات والحدود بقدر ما تيسر له .

ولقد الف الكنـــدي في المصطلحات العلمية والتعريفات الفلسفية رسالة قيمة للغاية هي « رسالة في حدود الاشياء ورسومها » تشهد له بطول الباع في اللغة واساليبها ، وبسعة الاطلاع على العلم وفروعه . ولئن كان المفكرون الذين تولوا هذا النشاط بعده قد ادخلوا على تعابيره وتعاريفه بعض التعديل ، الا انهم مدينون له بوضع بعضها وبلورة البعض الآخر . ويدلك عـلى رصانته العلمية انه اوصى باخذ الحق من اين اتى ، وبتعظيم ناقله اياً كان .

(٢) وسائل المعرفة ومكان الشريعة والفلسفة منها

ان الوسائل التي تتم بها المعارف تختلف — في رأي الكندي — باختلاف المواضيع ، وهي على ثلاثة انماط : حسية تتحصل بالحواس والمخيلة ، وموضوعها عالم الطبيعة ؛ وعقلية تتم بالاستدلال البرهاني او النظر الاستنباطـــي ؛ وموضوع الاولى العلم الرياضي والثانية ما وراء الطبيعة ؛ واشراقية تُنال بالحدس والالهام ، وموضوعها عالم الربوبيـــة. ولئن كان تحصيل الاولى سهلاً لوقـوعه تحت الحـــواس ودخوله في نطاق التصور ، الا ان الالمام بالثانية صعب لا يتيسر الا لارباب البصيرة النيرة ، لما يقتضيه من استخراج الادلة وتجريد المعاني . اما الثالثة فوقف على ارباب القلوب الصافية والنفوس الزكية لانه الهام الـٓهي . وقد قطع بانه لا يجوز ، بوجه من الوجوه ، ان تستخدم الوسائل الخاصة بموضوع ما في طلب المعرفة في موضوع آخر ، فلا تلتمس

الامور الالهية بالحسّ ، ولا الحسية بالالهام ...

وبناء على هذا التفريق في وسائل المعرفة وموضوعاتها ، خطا الكندي بالفكر خطوة تجاوز بها الحد الذي اوصله اليه المتكلمون في مسألة السمع والعقل ، وخرج به من مسائل الكلام المحدودة الى قضية الشريعة والفلسفة ككل ، ونهج بينهما نهجاً توفيقياً . ذلك انه ، اذ عرّف الفلسفة بانها «علم الاشياء بحقائقها» ، بدا له ان يجمع بينها وبين الشريعة على اساس الاتفاق في الغاية ، اذ هي فيهما معاً : تعليم الانسان الحق وتوجيهه نحو الخير . وكما علل الجامع بينهما على اساس وحدة الغاية ، فسّر الفارق على اساس اختلاف الوسيلة . فالحق عن طريق الفلسفة يتحصل بالجهد الفكري والنظر الاستنباطي ، ولذلك يجيء كلام الفلاسفة غامضاً . لكنه عن طريق الشريعة ينسكب في قلوب الانبياء انسكاباً ، فيأتي خالصاً واضحاً . ولذلك غلب على أبحاث الفلسفة التفصيل ، وعلى نصوص الشريعة الاجمال . الا ان الذي جاء في الشريعة مجملاً ، حريّ بان يدرك على وجه التفصيل بالمقاييس العقلية ، والاساليب البرهانية . ولا بد في ذلك من ان يكون طالب الحق عالماً باغراض الشريعة ، واقفاً على اسرار التعبير اللغوي ، كيما يستقيم له استخراج المعاني البعيدة بالتأويل . ومن رأى غير هذا من دعاة العلم او رجال الدين ، فعالم قد جهل اغراض الشريعة ، او مؤمن قد حرم نعمة العلم . وهكذا فقد نشد الكندي التوفيق

بين الشريعة والفلسفة بأن أخضع الفلسفة لأغراض الشريعة، وألحق تفاصيل الشريعة باحكام العقل ومبادىء الفلسفة . فاستحدث بذلك المسألة الفلسفية الكبرى التي غدت نواة الفلسفة الاسلامية ، بل ومحور البحث الفلسفي في العصور الوسطى جملةً .

(٣) شؤون الكون وماهية النفس

وجد الكون – في رأي الكندي – على سبيل الابداع وبفعل الارادة الالهية ، فهو مخلوق من لا شيء محدث من العدم . ولا غرو فالخالق – سبحانه – لا يحتاج في خلقه الى ما يحتاج اليه الانسان في صنعته من مادة ومرور زمان ، بل يقول للشيء « كن فيكون » . فالكون حادث بارادة الله ، ونظامه مستمد من حكمته ، واستمراره ، على النحو الذي هو عليه ، تابع لمشيئته وارادته . وما النواميسَ الطبيعية الا السبيل الذي وجه فيه الله شؤون العالم . فالطبائع الاربع ، الحادثة بتأثير الفلك واحوال الجو ، والمؤثرة في نشأة الموجودات من العناصر الاربعة ، انما هي مسيّرة بحكمة ربانية لا بنواميس طبيعية غاشمة . وهذا – ولا شك – اثر بارز من اثار نزعته الكلامية المحافظة . ثم ينزع الكندي نزوع الفلاسفة في الاستدلال على وجود الله ، فيعتمد في ذلك على عقيدة الحدوث وفكرة التدبير ، ويقطع بان العالم محدَث واذن فلا بد له من محدِث ، وانه منظَّم مدبَّر فلا غنىً له عن منظِّم مدبِّر . واما الصفات الالهية فقد

ا بها نحو المعتزلة ، فنفى صفات الذات ، وعطل صفات
فعل ، ووحد بين الصفات والذات الالهية .
ورأيه في النفس الانسانية — هو الآخر — وليد ايمانه
علمه . فهي جوهر بسيط ، هبـــط الى الجسم الانساني
ن عالم الالـه ، وحل فيه ووقع تحت تأثيره . لكنها اذ
جيء الى هذا العالم وتحل في الجسد تكون قوتها المدركة
ولاً عقلاً بالقوة ، فاذا باشرت تلقي المؤثرات والاستجابة
ا غدت عقلاً بالملكة . ومتى تمكنت من معالجة الأمـور
لاستدلال والاستنتاج صارت عقلاً بالفعل . ولما كانـت
نفس — في الاصل — غريبة عن عالم الكون والفساد ،
قتضى تحريرها من سلطان المادة ليتسنى لها الارتفـاع الى
لأ الاعلى . فاذا تم لها ذلك عن طريق التأمل النظري ،
رها العقل الفعال ، واحدث فيها عقلاً مستفاداً يـــدرك
لحقائق المجردة ؛ واذا جاءها عن طريق التسامي الروحاني ،
دت جديرة بتلقي الحقائق الازلية بالحدس والالهـــام
الهي ؛ وكلا الطريقين حري بايصالها الى الحق . امـــا
آلها فاما الى نعيم مقيم او الى شقاء ابدي .

☆

يتبين لنا من ذلك كله ان الكندي ، اذ اقام آراءه
لسفية على اسس يونانية ، قد استبقى — مع ذلـك —
كثير من عناصر علم الكلام ، ان في بعض نزعـــاته
آرائه ، او في شيء مـــن مناهجه واساليب استدلاله .

فهو — والحالة هذه — مخضرم النزعتين ، وآراؤه تمثـل
مرحلة الانتقال من مسائل الكلام الى قضـايا الفلسفة
لذلك صح اعتباره جسراً عبر عليه الفكر الاسلامي مـ
الكلام الى الفلسفة .

مبادىء الفلسفة الاسلامية ـ دور الفارابي

مهد الكندي للفلسفة الاسلامية بان قرر بعض اوضاع
الاساسية نظير التعابير والمصطلحات والتعريفـات ، وتلك
كانت خطوة تمهيدية لا بد منها . ثم عمد الى قضاياهـ
فعالجها كما تيسر له ، واثبتها بالدليل العقلي ، لكنه انته
الى الحاقها بالاصول الشرعية . واذ ألصق الفلسفة بالكلا
على هذا النحو بدأ فيلسوفاً وانتهى متكلماً .

وتلاه في هذا الحقل ابو نصر الفـارابي (٩٥٠) . وه
فيلسوف فارسي الاصل تركي الموطن . نشأ في فاراب
وحمله طموحه العلمي الى بغداد ، عاصمة السياسة والعلم
وهنا تسنى له الاتصال بمشاهير العلماء ، فدرس الفلسفة عل
ابي بشر متى بن يونس ، وتمرس في المنطق على يد يوح
ابن حيلان ، وكلاهما من علماء العصر البارزين . وقد عال
— الى ذلك — سائر العلوم ، فحصّل الطب والكيميـا
والرياضيات ، ونبغ في الموسيقى . وكان يحسن عدة لغات
يجيد منها — غير العربية — التركية والفـارسية ، ويـ
بالسريانية واليونانية . وقد ساعدته هذه اللغـات — و

شك — في جعل ثقافته ادق واوسع . ترك بغداد وتوجه الى حلب ، وقصد بلاط سيف الدولة فبلغ فيه قمة شهرته ؛ اذ كان سيف الدولة يعقد مجالس الادب ، فيكون الفارابي منها في الصدر ، ويشترك في المناظرات والمناقشات ، على اختلاف مواضيعها . وقد صحب سيف الدولة الى دمشق ، الا انه آثر البقاء فيها ، وسلك هناك سبيل الزهاد المتقشفين ، حتى وافاه القدر . ترك لنا الفارابي مؤلفات تشهد له بسعة العلم وطول الباع وقوة الاستنباط ، جلها رسائل صغيرة لكنها كبيرة القيمة عظيمة الفائدة ، منها « احصاء العلوم » و « مبادىء الفلسفة القديمة » و « رسالة في العقل » و « آراء اهل المدينة الفاضلة » و « الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون وارسطو ».

(١) نزعة الجمع والتوفيق

كان من اهم ما عني به الفارابي في الفلسفة تنسيق المبادىء الفلسفية والاصول الدينية من اجل افراغها في نظام فلسفي موحد . وقد قام بهذه المحاولة على مرحلتين : عالج في الاولى المذاهب الفلسفية اليونانية ، فقرر ان خير ما فيها قد انتهى امره الى افلاطون وارسطو ، وانهما — بالتالي — متفقان في الجوهر ، وجمع في الثانية بين الفلسفة والشريعة ، ووحد بينهما في الغاية والقصد ، على تباينهما في التفاصيل والفروع .

اعتقد الفارابي ان الفلسفة — باصولها وفروعها — قد

انتهت الى افلاطون وارسطو ، اذ رأى انهما غربلا المذاهب القديمة فأصلحا عيوبها ، وتمما نواقصها ، واطّرحا الفاسد منها ، فاستقامت لهما كاملة خالصة من العيوب . ولئن كان ارسطو – على ما نفهمه اليوم – قد تابع افلاطون بامور عديدة ، الا انه خالفه باعتبارات جوهرية كثيرة ، فمن دواعي العجب ان يتصدى الفارابي للتوفيق بينهما . لكن العجب يزول متى اتضح ان الفارابي ، وسائر فلاسفة الاسلام ، عرفوا الكثير من الٰهيات ارسطو من خلال تاسوع افلوطين ، وربما نسبوا اليه قسم الالهيات من هذا الكتاب . ومع ان التقارب بين افلاطون وافلوطين امر معروف ، فقد اضطر الفارابي ، لدى القيام بهذه المحاولة العقيمة ، ان يحمّل كلام افلاطون وارسطو وافلوطين وجوهاً من المعاني يتقرر بها الاتفاق المنشود .

واذ انتهت المذاهب الفلسفية عند الفارابي الى هذا النظام المشبع بالنزعة الروحية ، هان عنده امر المرحلة الثانية في الجمع بين الفلسفة والشريعة . فاقام رأيه في اتفاقهما على اساسين : الاول وحدة الاصل ، اذ مرد الشريعة الى الوحي ، والوحي من الله ، ومرد الفلسفة الى الطبيعة ، والطبيعة من صنع الله . والثاني وحدة المصدر : اذ النبي والفيلسوف يستمدان العلم من الله ، يتلقاه النبي عن طريق جبريل ، ويناله الفيلسوف عن طريق العقل الفعال ، وكلاهما يستمده من الله . فلا بد اذن من اتفاق الموضوعين

جوهراً ، وان تباينا صورة وشكلًا . اما الفارق بينهما فمرده الى امرين : الاول كيفية حصول العلم ، والثاني كيفية اداء العلم . فالنبي يتلقى الحقائق متجلية بصورها واشكالها واشخاصها ، فتبدو له كأنها ماثلة في عالم الحسّ ؛ على حين يستخرجها الفيلسوف من قرائنها بالاستقراء والاستنتاج ، فتجيئه مجردة خالصة من ملابسات المادة . ولقد كان ذلك كذلك لان المقصود برسالة النبي جميع الناس ، فينبغي ان تكون في متناول الخاصة منهم والعامة ؛ لكن علم الفيلسوف مقصور على اعلامهم وافذاذهم . لذلك جاءت الشريعة على سبيل التشبيه والتمثيل ، ووردت الفلسفة على سبيل التلميح والتجريد . وقد جزم الفارابي انه بالتأويل الصحيح والادراك البعيد ، تنتظم الشريعة الى جانب الفلسفة وتصهران في وحدة تامة .

(٢) مبدأ الامكان والوجوب

عني الفارابي بمنطق ارسطو عناية خاصة ، واتخذه ، في جملة ابحاثه ، مرشداً اميناً الى الحقيقة ، فجاء نظامه الفلسفي ـ لذلك ـ اقرب الى وحدة الروح من نظام زميله السابق الكندي . بدأ باعتبار الوجود المطلق جوهراً للحقيقة ـ على ما تقرر عند پارمنيدس وافلاطون من قبل ـ الا انه وجه هذا الاعتبار توجيهاً دينياً ، وبنى عليه مبدأ « الامكان والوجوب » الذي استنبطه من نظام ارسطو في العلة والمعلول ، والقوة والفعل . قال

في تعريف الممكن : انــه الذي ليس له من نفسه ان يكون موجوداً ، وانما يوجد بعلة خارجية . وذكر في تعريف الواجب : انه الذي تكون علة وجوده من ذاته، لا من عامل خارجي . ثم ابان ان الممكنات ـ اذ توجد ـ لا يمكن ان يتسلسل بعضها من بعض بلا نهاية، ولا ان يكون آخرها واجباً باولها على سبيل الدور ، بل ينبغي ان تنتهي عند واجب بذاته هو علة العلل . وبنـاء عـلى ذلك قسم الكائنات الى ثلاث فئات : واجب بذاتـه هو الله وحده ، وهو الموجود الحقيقي الدائم الوجود ؛ وممكن بذاته قد وجب بعلة خارجية ، وهو كل ما في عالم الطبيعة ؛ وممكن بذاته هو كل موجود بالقوة ، ولم يخرج بعد الى حيز الوجود الواقعي .

(٣) النظام الكوني

يقوم النظام الكوني عند الفارابي على اساسين : احدهما نظرية الانبثاق ، والآخر مبدأ الامكان والوجوب . يبدأ بواجب الوجود ، وهو عقل دائم التعقل ، ومن تعقله الدائم ينبثق كائن بسيط مثله هو العقل الاول . وهــذا مثل الاول المطلق ، دائم التعقل ؛ إلا ان تعقـله متشعب ، وكذلك ما ينبثق منه . ذلك لانه ممكن بذاتـه واجب بالاول ، فهو يفكر بالاول الواجب ، وبذاته الممكنـة ؛ فعن تفكيره بالواجب ينبثق عقل ثانٍ ، وعن تفكـيره بذاته الممكنة تنبثق كرة السماء . والعقل الثـاني كذلك

يفكر بالاول الواجب فينبثق منه عقل ثالث ، ويفكر بذاته الممكنة فتنبثق كرة النجوم الثابتة . وتستمر هذه الانبثاقات على هذا النحو ، وتتولد منهـا العقول على التوالي حتى العاشر الفعّال . وترافقها على هذا السياق نفسه اجرام الكواكب السيارة السبعة وهي : زحل ، والمشتري والمريخ ، والشمس ، والزهرة ، وعطارد ، والقمر . اما عالم ما دون القمر فهو عالم الكون والفساد . تتألف عناصره الاربعة من الهيولى والصورة ، وتنشأ من هذه العناصر — تحت تأثير الافلاك — جميع المخلوقات في عالم الطبيعة . اما السر في تنوع هذه الموجودات فمن نسبـة العناصر التي تتألف منها ، ونوع التأثير الذي تتركه فيها عوامل الفلك . فنسبة العناصر في الموجود وتأثير الافلاك حال تكونه هو الذي يقرر نوع الموجود وطبيعته .

على ان هذا الكـون المنبثق من الموجود الاول يحن للرجوع اليه كما ينزع كل فرع الى الالتحاق باصله . لكن الانسان ، مما في عالم الكون والفساد ، هو وحده يستطيع ان يسمو اليه ، ان هو تجرد من حب الدنيا ، ونبـذ عالم المادة ، وجاهد في السعي وراء الحق . على ان سبيل الحق مزدوج : تؤدي اليه الشريعـة عن طريق الايمان والعمل الصالح ، وتوصل اليه الفلسفـة عن طريق الادراك والحدس . وهكذا يتسنى لنفس الانسان ان تتسامى الى الاول وتعرف منه الحق ، فيبعث ذلك فيهـا شعوراً

بالسعادة التامة .

(٤) منشأ النفس ومآلها

النفس ، في رأي الفارابي ، جوهر يفيض على الجسد من واهب الصور ، عند استعداد الجسد لقبوله . اما القوة المدركة فيه فتكون اولاً عقلاً هيولانياً ، فاذا تنبهت من غفلتها ، واستجابت للمؤثرات ، غدت عقلاً بالفعل ؛ ومتى اشرق عليها العقل الفعال ، صارت عقلاً مستفاداً ؛ قادراً على ادراك المجردات ، واستنباط المبادىء . والنفس حرية بان تدرك الحق اما عن طريق التجريد بالاستقراء الذاتي ، أو عن طريق الايمان بالمعرفة الدينية . اما بعد مفارقة الجسد ، فاذا كانت عالمة فاضلة خلدت في النعيم ، واذا كانت جاهلة شريرة خلدت في شقاء ابدي . ذلك انها اذا كانت عالمة فاضلة اكسبها ذلك شعوراً مستمراً بالسعادة ، واذا كانت جاهلة شريرة افضى بها ذلك الى شعور حاد بالتعاسة والشقاء . ويرى الفارابي — الى ذلك — ان حظ النفس السعيدة من السعادة يزداد بازدياد عدد النفوس السعيدة ، وان نصيب النفس الشقية من الشقاء يتكاثر بتكاثر النفوس الشقية ؛ فيشبه ان يكون العالم الآخر الذي يقول به عالماً روحانياً . وهنا كما في مواطن عديدة اخرى ، نرى الفارابي يجمع ويوفق بين الشريعة والفلسفة : فقد جعل النفس جوهراً حادثاً ، واعتبر في تقرير مصيرها عنصريْ العلم والعمل ، ووصف الحياة

الاخرى وصفاً روحانياً ، ورتب الشقاء في عالم الخلود الى جانب النعيم المقيم .

*

وهكذا ، بعد ان فلسف اعلام المعتزلة مسائل الكلام ، وضعها الكندي في نطاق فلسفي اوسع ، ومزج بينها وبين الاصول الفلسفية . ثم جاء الفارابي فصهر هذا المزيج وسبكه في نظام فلسفي متسق .

مراجع حديثة للتوسع

●

عبد الهادي ابو ريده ـ الكندي وفلسفته

ـ رسائل الكندي وفلسفته .

تصدير : اصل الكندي وحياته .

فلسفة الكندي .

دي بور ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام

الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو ـ الكندي ، الفارابي .

محمد لطفي جمعه ـ تاريخ فلاسفة الاسلام

الكندي ـ الفارابي .

جميل صليبا ـ من افلاطون الى ابن سينا .

الاب الياس فرح ـ فلاسفة العرب : الفارابي

الفصل الثالث : فلسفة الانتقاء والوفاق .

الفصل الخامس : واجب الوجود .

الفصل السادس : نظام الكون .

الفصل السابع : النفس البشرية .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي ـ النصوص السائغة

النبذة الثالثة في محاولة التوفيق ـ من كتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين...» للفارابي

النبذة السادسة ـ القسم الثاني : نظام الموجودات. من كتاب « في آراء أهل المدينة الفاضلة» للفارابي

الفصل الثالث

عناصر الفلسفة الإسلامية

●

تدوين الفلسفة الاسلامية ـ دور ابن سينا

يمثل لنا ابن سينا (١٠٣٧) بانتاجه القمة التي بلغها النشاط الفلسفي في الشرق الاسلامي. وهو فارسي الاصل، نشأ في بخارى وحصل علومه الاولى فيها. وكان ابوه من علماء الاسماعيلية، فوجهه منذ حداثته توجيهاً علمياً. وقد تيسر له ان يتصل بابي عبدالله الناتلي، وكان من المشتغلين بالعلوم، فدرس عليه الرياضيات والفلك وعلم المنطق. ثم حصل علم الطب على عيسى بن يحيى، واحرز فيه تفوقاً باهراً. اما الفلسفة فقد عانى كثيراً في تحصيلها، ولم تنكشف له اسرارها — على ما قال — الا بعد ان ظفر بكتاب للفارابي في شرح ما بعد الطبيعة. والمدهش انه كان يجمع بين مهام كثيرة في وقت واحد. فكان، الى جانب اشتغاله بالفلسفة، ووضع التآليف المفصلة فيها، يمارس التطبيب ويؤلف فيه، ويشتغل بالسياسة ويتولى

الوزارات . ولم يحرم نفسه — مع ذلك كله — من اللهو والطرب ، بل كان ينصرف اليه آخر الليل اذ يعييه التأليف ، فيتجدد به نشاطه . وضع اوسع كتاب عربي في الفلسفة وهو كتاب « الشفاء » ، والف اجمع كتاب عربي في الطب وهو كتاب « القانون » ، واستوزر لشمس الدولة بن بويه مرتين ، واعتلّ من الاسراف في الشرب واللهو ، ومات وهو في حدود الخمسين من عمره . وقد عرف بين زملائه بالشيخ الرئيس .

اما دوره في هذه الفلسفة الناشئة فعظيم للغاية . ذلك لأنه هو الذي جمع اشتاتها ، ونسق فصولها ، ودوّن اصولها وفروعها ؛ وعلى يده تبلورت مصطلحاتها ، واستقامت تعابيرها ، واستقرت حدودها وتعاريفها ؛ فغدت مؤلفاته المرجع في الموضوع والمعتمد . اما مذهبه الفلسفي فيمتاز بالاصالة والانسجام . فهو ابعد من زميليه الكندي والفارابي عن ارسطو ، واقرب الى افلوطين ؛ وهو بينهما من حيث انحراف الاول نحو الشريعة ، وانسياق الثاني وراء ارسطو . ولعل خير ما تتجلى فيه اصالته بحثه الرائع في اثبات النفس ، وتعيين هويتها ، وتقسيم قواها . لذلك كله غدا الشيخ الرئيس عليّ بن سينا المرجع الاول في الفلسفة الاسلامية .

(١) الواجب الوجود

تابع ابن سينا زميله الفارابي في تقسيم الكائنات الى

واجب وممكن ، لكنه نحا في ذلك نحواً مختلفاً ، فجعل الواجب بذاته في مرتبة مستقلة ، وقسم الممكن الى فئتين: الاولى : ما وجب بغيره ، والثانية ما استمر في حـــالة الامكان . وبذلك فصل بين الله والعالم ، وميز بين الخالق والمخلوق ، على ما يتفق مع روح الشريعة . وقد استخدم نظرية الممكن والواجب للاستدلال على وجود الاول ، كما فعل الفارابي قبله ، فبيّن ان الممكنات تنتهي حتماً الى واجب بذاته . وساق على ذلك دليلًا آخر هو ان العالم حادث ، ولكل حادث محدِث ، والمحدِث هو بدوره حادث ، ولا بد له من محدِث . وهذه السلسلة يمتنع ان تستمر الى غير نهاية ، ويستحيل ان تجري على سبيل الدور ، واذن فلا بد — مهما طالت — من ان تنتهي الى محدِث غير حادث هو واجب الوجود .

ويطيل ابن سينا الكلام في صفات واجب الوجود ، يستوحي الكثير منها من تعليم الافلاطونية الجديدة ، وينحو في شرحها نحو المعـــتزلة . فيعتبر بعضها بمعنى الاضافة : كالحياة بمعنى اضافة الفاعلية الدائمة ، والقدرة بمعنى اضافـة الوجود الى الممكن ؛ ويعتبر البعض الاخر بمعنى السلب : نظير الوحدانية التي هي سلب الكثرة ، والعلم الذي هو سلب الجهل . وجملة صفاته انه الموجود الحق ، والخـــير المحض ، والفعل الخالص ، والكمال التام ؛ وهو الواحد الاحد ، والقادر الكامل القدرة ، والمريد التام الارادة ؛

والعالم الشامل العلم . ولقد خالف ابن سينا زميله الفارابي في شرحه لصفة العلم . وكان الفارابي قد حصر علم الله في الكليات ، لزعمه بان علمه للجزئيات يستتبع الحكم بان ذاته تعالى تتغير بتغير الجزئيات . اما ابن سينا فقد ذكر ان علمه تعالى شامل للجزئيات ايضاً ، لكنه يعلمها من نحو كلي – اي بعللها واسبابها – فلا يستتبع هذا النحو من العلم حكماً بالتغير على ذاته .

(٢) القديم والمحدَث

من اي شيء خلق الله هذا العالم ؟ هذه هي المسألة التي استعصت على الفلاسفة ، لانهم ان قالوا انه اوجده من مادة قديمة قالوا بقديمين فوقعوا في الاشراك ، وان قرروا انه محدَث قالوا بوجود شيء من لا شيء وهو خُلف فلسفي . اما الكندي فقد اختار الرأي الثاني – كما سبق – وجعل الخلق إبداعاً او إحداثاً من العدم ؛ في حين آثر الفارابي القول الاول ، فاعتبر الخلق بمعنى الانتقال من حالة الامكان المطلق الى الوجود الفعلي . على ان ابن سينا نهج في هذا الموضوع نهجاً خاصاً ، فاطلق تعبير الكندي على مدلول الفارابي ، وسمى الانتقال من الامكان الى الوجوب ابداعاً ، وقرر انه حادث بعامل ثالث مستقل هو الواجب الاول – واهب الصور . وذلك بعد ان ميز بين القديمين بلباقة لغوية فائقة . قال : القديم يقال على معنيين : الاول باعتبار الذات ، والثاني باعتبار الزمان .

فالقديم بالذات هو الذي لا علة لوجوده من خارج ذاته ، وهو الواجب بذاته وحده ؛ والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه ، بل كان مع ابتداء الزمان ؛ الا انه لم يوجد من ذاته بل بعلة خارجية – بالواجب بذاته . واذن فالمادة ازلية بالزمان محدثة بالذات ، وعليه فلا شرك في الاعتقاد بازلية العالم ، لانها دون ازلية الله بل هي معلولة لها . وبذلك خرج ابن سينا من المأزق الذي استعصى على من سبقه .

(٣) النظام الكوني

كذلك تبنى ابن سينا نظام الفارابي في الانبثاق ونشأةالكون لكنه هذبه وشعبه ، ففرعه بعد العقل الاول الى ثلاث شعب بدلاً من شعبتين ، اذ قرر ان التفكير بالاول المطلق ينتج عقلاً ، وبالذات من حيث الوجوب بالعقل السابق نفساً ، وبالذات من حيث الامكان المطلق جرماً . وعلى ذلك فقد انبثق من العقل الاول : العقل الثاني ونفس السماء وكرة السماء ، ومن العقل الثاني : العقل الثالث ونفس الثوابت واجرام الثوابت ، ومن العقل الثالث : العقل الرابع ... الى العاشر ونفوس الكواكب السيارة وأجرامها ... من زحل الى القمر . اما ما دون فلك القمر فعالم الطبيعة ؛ وهو يتكون تحت تأثير العوامل الفلكية من العناصر الاربعة الناشئة من اتحاد الهيولى والصورة . ولا ينكر ابن سينا وجود الشر في عالم الطبيعة

بل يعتبره نتيجة حتمية للوجود المادي ، انما هـو مقتضىً بالعرض لا بالذات . ذلك لان تحقيق الخير العام في هـذا النوع من الوجود يستتبـع حتماً وقوع الشر الخاص .

يتضح من ذلك كله ان علة الوجود في رأي ابن سينا هي الوجوب ، والعامل المهيىء له انما هو الامكان . فلولا الامكان لاستحال الوجود ، ولولا عامل الوجوب لاستمر كل شيء في حالة الامكان . وغير خاف ان مردّ هـــذا الرأي الى كلام ارسطو في القوة والفعل ؛ لكن العامل في الانتقال من القوة الى الفعل عند ارسطو هو قابلية الوجود الكامنه في طبيعة الشيء ، والحركة المسعفة له من الخارج ، في حين ان عامل الانتقال من الامكان الى الوجوب عند ابن سينا هو اعتبار ثالث — هو واهب الصور . وهـــو تعديل اساسي اقتضاه الايمان الديني .

(٤) النفس الانسانية

اولى ابن سينا موضوع النفس اهتمامـــاً خاصـــاً . فبحث منشأها ومآلها متأثراً بايمانه ، ونسق قواها مستنداً في الغالب الى ارسطو ، وحاول اثبات وجودها وتحديـــد ماهيتها بادلة أصيلة مبتكرة .

فالنفس اربع مراتب : « نباتية » ، وهي التي تتم بهـا وظائف التغذية والنمو والتوليد ؛ و « حيوانية » ، وهي التي لها ، مع وظائف النباتية ، قوى الاحساس والحركة وادراك جزئيات الطبيعة ؛ و « ناطقة » ، وهي الـــتي

تدرك ، الى ذلك كله ، الحقائق الكلية مجردة من المادة ، عن طريق الاستنتاج او النظر الاستنباطي ؛ و «القدسية» ، وهي التي تدرك الحقائق الازلية بشعور باطني ، وإلهـام داخـلي .

وفي تعريفه للنفس الانسانيـة يستخدم تعبير ارسطو للدلالة على القوى اللاعاقلة فيهـا . ويستمد وصف القوة العاقلة ، المميزة لها ، من أفلوطين ومن الشريعة ، فيقرر انها مبدأ مفارق ، فائض على الجسد من واهب الصور ، عندما يتهيأ لقبولها بعوامل الفلك . اما مآلها ، فان كانت عالمة بالحق فاعلة للخير ، فـالى نعيم دائم ؛ وان كانت شريرة فاسدة ، فالى شقاء أبدي ؛ اما اذا كانت جـاهلة ساذجة ، فتبقى ابداً في حـال من الغفلة التـامة ، لا يهزها فرح ولا ينتابها ترح . وليس لابن سينا رأي صريح في حشر الاجساد ، وغالب الظن انه لا يقول به ، اذ هو يذكر ان دليله ينبغي ان يلتمس في النصوص الشرعية ، لا في الابحاث الفلسفية ، وان الفلاسفة يعنون بأمر النفوس لا بشؤون الاجساد .

ولقد اظهر ابن سينا مهارة فائقة وعلماً واسعاً في بحث قوى النفس ، وتنسيق ملكاتهـا ، وتعيين مواطن تلك الملكات من الدماغ . اما المعرفة الكلية التي تحصل لهـا فعلى نوعين : نظرية تتمّ باستنبـاط الحقـائق الكلية من الجزئيات المادية ، بواسطة العقل المستفاد ، ومعونة العقل

الفعال ، ومردها الى النفس الناطقة . وحدسية او اشراقية وتتم بالهام داخلي ووجدان واعٍ ، على اثر تحرر النفس من شوائب المادة ، ومردها الى النفس القدسية . وتبلغ طرافته منتهى الاصاله في محاولة اثبات هوية النفس ، اذ يورد على ذلك دليلين : الاول حدسي ، وهو ان الانسان يستطيع ان يغفل عن كل ما هو حوله او ما يتصل به ، لكنه لا يغفل عن ذاته ، فذاته ثابتة عنده في جميع حالاته ، في حال النوم كما في حال الصحو ؛ والثاني نظري ، وهو ان اتساق الافعال الصادرة عن الانسان — على تراخي الزمن واختلاف المناسبات — دليل على قيام مبدأ جامع لها فيه . اما اخص ماهيتها ففي انها جوهر بسيط ، بدليل انها مكان للمعقولات ، ومكان المعقولات لا يكون مادة ، وانها واحدة بدليل التذكر الجامع لافعالها على نحو منسجم عبر الزمان .

☆

هذه العناصر التي تألفت منها مبادىء الفلسفة الاسلامية ، سنح لعلم من اعلام الفكر في الغرب الاسلامي ان يجمعها ويعيد سبكها في قالب قصصي ، تجلى فيه اسلوبه المبتكر وخياله الخلاق . اما الفيلسوف المؤلف فهو ابو بكر محمد ابن عبد الملك بن طفيل القيسي ، واما الكتاب الفريد فقصة حي بن يقظان ، فاليها نحوّل نظرنا الآن .

حكاية الفلسفة الاسلامية ـ دور ابن طفيل

اخذ نجم الفلسفة يأفل — في الشرق — بعد وفاة ابن سينا ، واشتداد حملة الغزالي على الفلسفة والفلاسفة ؛ وبدأ — في الوقت نفسه — فجرها ينبلج في الاندلس والمغرب بظهور ابن باجا وابن طفيل . فقد كانت حواضر الشرق العلمية قبلة الادباء في الغرب ، وكان طلاب العلم يتنافسون في اقتناء مؤلفات المشارقة ، ويلتفّون حول من يفد منهم الى الغرب للتكسب منه ، ويرحلون الى الشرق ، اذا سنحت لهم الفرص وسمحت الامكانيات ، ليأخذوا العلوم عن اربابها .

ولقد حاولت السلطات في الغرب الاسلامي خنق الحركة الفلسفية وهي في المهد ، لما عاينت من تأثيرها في ظهور البدع في الشرق ؛ فظفرت من ذلك بحصرها والحد من نشاطها ، لكنها لم تتمكن من القضاء عليها . كان اول من نبغ في الغرب من الفلاسفة ابن باجا (١١٣٨) ، لكن المنية عاجلته قبل ان ينضج علمه وتثمر جهوده ، فحمل لواء الفلسفة بعده ابو بكر بن طفيل (١١٨٥) .

وابن طفيل عربي الاصل من قيس . ولد في الاندلس ، في بلدة قرب غرناطة ، في اوائل القرن الثاني عشر ، وحصل علومه الاولى على بعض علماء عصره ، واظهر ميلاً الى العلم والأدب في آن واحد ، فتميز من العلوم بالطب

والرياضيات والفلك والفلسفة ، ومن الأدب بالانشاء ونظم الشعر . لذلك اتخذه حاكم ولاية غرناطه كاتباً ، وبقي يشغل هذا المركز وقتاً طويلاً ، ويقبل مع ذلك على تحصيل العلم بالمطالعة والبحث . واذ بلغت شهرته خليفة الموحدين ، يوسف ابي يعقوب في مراكش ، استدعاه اليه ، وألحقه ببلاطه ، واستوزره وجعله طبيبه الخاص . وفي هذه الفترة تفرغ للتحصيل الجدي والتأليف ، مستعيناً بمكتبة البلاط . وكان مرجعه في الفلسفة رسائل ابن باجا والكندي ، ومؤلفات الفارابي وابن سينا والغزالي . فقد غرف من علمهم ، وناقشهم في آرائهم ، وتحداهم في كثير من اقوالهم . وكان – الى ذلك كله – يناقش ويجادل في مجالس الخليفة ، وهو في مأمن من غضبة الجمهور ، وثورة الفقهاء المحافظين . وبقي هذا شأنه حتى شاخ . وكانت شهرة ابن رشد قد اخذت في الانتشار ، فاستدعاه وقدمه الى الخليفة ، واشركه في نشاطه الفكري ، وأسعفه في انتاجه العلمي ، لا سيا في تأليف كتاب « الكليات في الطب » .

(١) تحصيل الفلسفة بالاستقراء والذوق

ركز ابن طفيل تفكيره الفلسفي في مشكلة الفلسفة الاسلامية الكبرى ، التي هي وجه الاتفاق بين الشريعة والفلسفة . وبدلاً من ان يعالج الموضوع باسلوب البحث العلمي ، كما فعل الفارابي وابن سينا ، فتعرضا للنقد

اللاذع والاتهام الجارح ، عمد الى اسلوب رمزي لبق ، فافرغ حاصله الفلسفي في قصة خيالية ممتعة ، نسجها حول هذه المسألة ، وبث فيها الكثير من آرائه ؛ هذه الحكاية هي قصة حي بن يقظان . وغير خافٍ ان المجال الحالي يضيق عن ايراد الحكاية ولو ملخصة ، لذلك سنجتزىء منها بنقاط التحول الرئيسية ، ونحيل القارىء على نصها الكامل .

بطل هذه القصة الاول هو حي بن يقظان ؛ يورد المؤلف على ولادته روايتين : الاولى انه نشأ نشأة طبيعية من طينة تخمرت بفعل حرارة الشمس ، فاتصلت النفاخات فيها اقنية ، وجرى فيها السائل دماً ، وتصلبت العروق هيكلًا ، وبرزت النتوآت اطرافاً ، وجف السطح جلداً ؛ واذ استوى تكوين الجسد ، علقت به الروح من امر الله ، فاذا هو طفل انسان يختلج ويصيح . وقد كان ذلك في جزيرة استوائية من جزائر المحيط الهندي ، تتولد فيها الاحياء من غير اب ولا ام ، لامتثالها التام لنور الشمس. والرواية الثانية : انه ولد ولادة عادية من زواج سري قانوني ، فوضع – حذر الفضيحة – في صندوق أحكم صنعه ، ودفع في البحر ، فحمله المد الى الجزيرة الاستوائية ، وتركه الجزر على شاطئها . واذ احس بالجوع اخذ يصيح . وتلتقي الروايتان عندما تعثر على الصبي ظبية قد فقدت طلاها ، فترضعه وتتعهده ، حتى

يقوى ويشتد . ويتمكن من تحصيل قوته بنفسه ، ويتم له التعرف الى سائر ما هو حوله من ظواهر الطبيعة .

وتشيخ الظبية وتموت ، فتحصل بموتها نقطة التحول الاولى في حياته ، اذ يبحث عن علة سكونها فلا يجدها في ظاهر الجسد ، فيشرحه ويفحص الاعضاء الداخلية في الصدر الى ان يصل الى القلب . واذ يجد تجاويفه فارغة يستيقن ان القوة المحركة التي يبحث عنها قد كانت في هذا المكان . ويعرف من تشريح طائر حي ان تلك القوة الهاربة اشبه شيء ببخار حار . ويتفق ، بعد حين ، ان تشب نار في الغابة بسبب القيظ ، فيلوح له ان تلك القوة المحركة ، او الروح ، انما هي من ذلك القبيل .

وتجيء نقطة التحول الثانية على اثر اكتشافه لناموس العلة ، اذ يتوصل من تفحصه للطبيعة الى ان احداثها يربطها ضرب من الاتصال . واول ما يكشف له من ذلك تبخر الماء بالحرارة وانعقاده سحباً ، وسقوطه مطراً بالبرودة . وبمزاولة الفحص عن ظواهر الطبيعة ، يتقرر عنده ان كل ما يجري انما هو جارٍ بعلة ، وان هذه العلل خاضعة لنواميس أعمّ ، وان هذه النواميس تابعة لنظام شامل .

وتحصل نقطة التحول الثالثة اذ يتقرر عنده ان هذا النظام الكوني المحكم انما هو حادث بفعل خالق مبدع ، ويمتنع ان يكون قد وجد من ذات نفسه . واذ يتساءل كيف ادرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده ان نفسه التي

عرفت المبدع ينبغي ان تكون من جنسه ، والا فلِمَ ادركته ؟ ويؤدي به الاغراق في تأمل المبدع الى الانخطاف عن هذا العالم ومشاهدة الحق . وهكذا يتدرج من المعرفة الحسية الى العقلية فالذوقية ، حيث تنكشف له الحقائق ، وتملأ نفسه السعادة . ويصف المؤلف ذلك كله بتفهم جيد لطبائع النفس ، وربط محكم بين حقائق العلم ، وكأنه يدون تاريخ الانسان في مراحل رقيه الفكري .

(٢) العقل والنقل بين اسال وسلامان

يترك ابن طفيل «حياً» في انخطافه الروحي ، لينتقل بالقارىء الى جزيرة مجاورة ، يعتنق سكانها ديناً جاءهم به احد الانبياء ، وترك لهم فيه كتاباً منزلاً ، جروا على قبوله بالنص الحرفي . وكان معلمهم رجلاً اسمه سلامان ، عندما ظهر من بينهم رجل اسمه آسال ، خالفه في فهم بعض النصوص ، فعمد الى تأويلها ، اذ بدا له ان الغرض منها هو غير المقصود بالحرف . فثار عليه سلامان وعده خارجاً مارقاً ، وحرّض عليه الناس فتنكروا له . فنبا به المقام بينهم ، وآثر الرحيل عنهم الى الجزيرة المجاورة ، التي كانت — في علمه — خالية من البشر ، كيما يتسنى له ان يعبد ربه بحسب ايمانه ، دون ان يضايقه في ذلك مضايق . فيبيع ما عنده ، ويفرق امواله على الفقراء ، ويستكري قارباً يوصله الى الجزيرة المقصودة . على انه لا يلبث ان يلتقي هناك بحي ، فينفر منه اولاً ، لكنه يعود فيأنس اليه ،

لما يبدو له من كريم طباعه . وبعد ان يعلمه النطق ، بان يشير الى الشيء ويلفظ اسمه ، يتبادلان الرأي في شؤون الكون ، فيجدان انهما متفقان تمام الاتفاق على تباين الوسيلة التي حصل بها العلم لكل منهما . على ان حياً اذ يسمع حكاية آسال مع سلامان ، يأخذه العجب الشديد من ورود كلام الانبياء على سبيل الرمز والتشبيه ، ومن عجز النـــاس عن ادراك المقصود بالذات من ذلك الكلام ، والاكتفاء بالمدلول الحرفي . وعلى الاثر ، يلح على آسال بان يصحبه الى جزيرة سلامان ، ليهدي القوم الى المعرفة الحق . فيحاول آسال عبثاً ان يثنيه عن عزمه ، فينتقلان الى الجزيرة بقارب مرّ من هناك اتفاقاً ، فيرحب الجمهور بحي — اول الامر — ظناً منهم انه بعض الاولياء الزهاد ، ويقبلون عليه . لكنهم ما ان يسمعوا كلامه حتى يتنكروا له باشد ما تنكروا لآسال ، ويرموه بالكفر ، ويتهموه بانه جاء يفسد عليهم دينهم . فيعرف حي للحال ان الناس ليسوا على فطرة واحدة ، ويدرك الحكمة من ورود كلام الانبياء على سبيل المجاز ، فيعترف لهم بخطئه ، ويعتذر اليهم ، ويقرهم على ايمانهم بظاهر النص ، اذ يتقرر عنده ان ايمانهم متفق وعلمه في الجوهر ، لانه يأمر بتعظيم الله ولزوم الخير ومجانبة الشر . ويفارقهم على ذلـــك ، ويعود وآسال الى الجزيرة الاولى .

(٣) رموز الحكاية

وغير خافٍ – بعد ما تقدم – ان حياً ، في هذه الحكاية الخيالية ، يرمز الى العقل الانساني المطلق . وان هدف المؤلف ان يثبت ان العقل ، في مراحل التقدم الانساني ، قادر على ادراك الحق كاملًا ، بالحسّ والعقل آناً ، والذوق والاشراق آناً آخر ، مستقلا عن الشريعة . وان سلامان يرمز الى الجمهور الساذج الآخذ بحرفية الشريعة ، والعبرة في ذلك ان النص الحرفي في هدايتهم انجع ، لانهم مهيأون لقبول الامر والنهي ليس الا . وان آسال يرمز الى طبقة المفكرين الذين لم يقنعهم المدلول الحرفي في بعض النصوص ، فعمدوا الى استخراج المفاهيم البعيدة بالتأويل . والذي يرمي اليه من ذلك : ان احكام الشريعة متفقة مع حقائق العلم ، وان الشريعة تجتمع والفلسفة في وحدة جوهرية . وعليه فالابطال الثلاثة متفقون في الحق ، والتعاليم الثلاثة منسجمة في الجوهر .

اما الاسباب التي اختار المؤلف من اجلها هذا الاسلوب القصصي ، لموضوعه العلمي النظري ، فلم يوردها صراحة ، لكن القارىء اللبيب يستطيع ان يتبينها من خلال السطور . ولعل من ابرزها انه شاء ان يعالج موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة والحكمة باسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء ، وانه اراد ان يدلل على اهمية المعرفة الذوقية ، واذ كانت لا تحصل الا

بالسلوك والاختبار الشخصي ، بدا له ان هذا الاسلوب قد يحمل القارىء على مرافقة البطل ذهنياً وخيالياً وروحياً ، حتى انه ليدخل في الحال التي دخل فيها البطل ، وينكشف له من الحق ما انكشف للبطل .

ولعل من اغراضه الاخرى ان يهوّن امر الفلسفة على الجمهور بعد ان شنع بها المتكلمون ، ويحمل هواة الفلسفة على الرجوع الى الايمان بعد ان اضلّهم العلم الناقص . فقد اورد القضايا العلمية والفلسفية متسلسلة متتابعة ، مؤيدة بالدليل الحسي والبرهان المقنع ، مبتدئاً من البديهيات مرتقياً تباعاً الى الحقائق المجردة والمبادىء العامة ، فكأنه يقصد من ذلك الى تعميم الفلسفة . ثم عني ببيان ما ينتهي اليه العلم من اثبات الخالق المبدع ، وتعظيم حكمته في ابداع العالم ، واحكام صنعه ، وتقييده بالقواعد والنواميس ، واخضاعه لنظام عجيب شامل . فكأنه يرمي من ذلك الى ارجاع الضالين من هواة العلم الى حظيرة الايمان .

ومهما يكن من امر ، فلا خلاف في ان هذه المحاولة الجديدة فتحٌ فلسفي فريد ، وخلق ادبي رائع . لأنها جمعت بين دقة العلم ، ولطف الذوق ، وبراعة التعليل ، وروعة الخيال .

*

نرى من كل ما تقدم في هذا الفصل ان الفلسفة الاسلامية ، على تعدد عناصرها ، منبثقة من فكرة اساسية

واحدة هي وحدة الحق في الشريعة والفلسفة . اما تحوّل الفكرة الى معضلة فلسفية فناجم عن محاولة الجمع بين مبادىء الفلسفة التي تعتمد القياس ، واحكام الشريعة التي تقوم على التقرير ، وعن مساعي التوفيق بين الفلاسفة الذين يلتمسون في علمهم الدليل والبرهان ، والجمهور الذي يوجب في ايمانه السمع والطاعة . ولقد حاول ابن سينا ، من جهته ، ان يفلسف احكام الشرع بالاجتهاد واستنباط الدليل ، وحاول ابن طفيل ان يبسّط مبادىء الفلسفة بالحكاية واثارة الوجدان ، حتى كاد الامر ينتهي الى وسط سعيد .

مراجع حديثة للتوسع

جميل صليبا — ابن سينا

توطئة عامة — مولده ، نشأته — حياته .

فلسفة ابن سينا .

ابن طفيل — قصة حي بن يقظان — نشر جميل صليبا

حياة ابن طفيل — فلسفة ابن طفيل .

تحليل قصة حي بن يقظان .

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام

الفلاسفة الاخذون بمذهب ارسطو — ابن سينا .

الفلسفة في المغرب — ابن طفيل .

محمد لطفي جمعة — تاريخ الفلسفة في الاسلام

ابن سينا — ابن طفيل .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة الخامسة في الاتفاق الجوهري .

من قصة حي بن يقظان لابن طفيل

النبذة السادسة في مباديء الفلسفة الالهية .

من كتاب النجاة لابن سينا

القسم الاول : الواجب الوجود .

القسم الثالث : النفس الانسانية .

الفصل الرابع

المشادة بين المتكلمين والفلاسفة

وجهة علم الكلام

كانت جهود الكندي والفارابي وابن سينا في الفلسفة امتداداً لحركة المعتزلة ، واستئنافاً لنشاطها العقلي ، على نحوٍ احكم ونطاق اشمل . وكذلك كانت جهود الاشعري (٩٤٠) والباقلاّني (١٠١٢) والغزالي (١١١١) ، بالقياس الى مذهب اهل السنة . ولقد سبق لنا واوجزنا كيف خدم الاشعري مذهب اهل السنة ، بان ايده بالاستدلال البرهاني الذي اخذ اصوله عن بعض مشايخ المعتزلة ، فتم له بذلك ان يرفع الكلام الجدلي ، الى صعيد الاعتزال البرهاني ، ويقارع مشايخ المعتزلة حجة بحجة ، ودليلًا بدليل . ثم استأنف هذه الحركة بعده تلميذه الباقلاّني ، وكان قوي الحجة شديد العارضة . واستقل بها — من بعده - ابو حامد الغزالي ، وبفضله اتزنت وتبلورت . ذلك انه اتجه بها اتجاهاً جديداً ، فحوّلها عن الجدل والمقارعة ، الى البحث

العلمي الرصين .

(١) عميد المتكلمين – الغزالي

ولد ابو حامد الغزالي في مدينة طوس من اعمال خراسان ، وفيها نشأ وترعرع ، وحصل علومه الاولى . وكان معلمه وموجّهه صديقاً لابيه من علماء التصوف . واذ طلب المزيد من العلم تحوّل الى نيسابور ، وحصل الفقه وغيره من علوم الدين على امام الحرمين ابي المعالي الجويني . ثم عكف على سائر علوم العصر فحصلها على نفسه ، مستعيناً بمؤلفات اعلامها ، نخص بالذكر منهم ابا نصر الفارابي ، وابا علي ابن سينا . واذ لمع نجمه في علوم الدين ، استدعاه نظام الملك الى بغداد ، للتدريس في المدرسة النظامية ، والاشراف على التعليم فيها . فلبى الدعوة ، وقام بالمهمة التي وكات اليه خير قيام . وكان جل جهده موجهاً الى إبطال مزاعم الفلاسفة ، فكان يورد لهم القول ثم يبين وجوه بطلانه . وقد انتهى به جهده هذا الى وضع كتابين : احدهما « مقاصد الفلاسفة » اجمل فيه تعليم الفلاسفة ، والاخر « تهافت الفلاسفة » ، لخص فيه آراءهم الكونية ، في عشرين مسألة ، كفـّرهم في ثلاث منها ، وبدّعهم فيما بقي .

على انه لم يلبث ان اخذه الشعور بان هذا النحو من التعليم – على جدواه في قرع الخصوم ، وتدعيم مذهب اهل السنة – لا يجدي كثيراً في ترسيخ الايمان ، وتعزيز الروح الديني ، والتوجيه الى العمل الصالح . فآثر اعتزال

التدريس حتى ينكشف له وجه الصواب في التعليم والارشاد . واول ما خطر له ان يطلب الحق بنفسه ، عن غير طريق العلم التقليدي ، ثم يتفحص على نوره تعاليم الفرق الكبرى على اختلافها . واذ بدأ يرفض التقليد – مبدئياً – كسبيل امين الى الحق ، عمد الى وسائل المعرفة الاخرى فوجد ، بعد جهاد نفساني حادّ ، ان الحواس غير مأمونة وان العقل غير وافٍ بانواع المعارف ، وان الحق الناجز انما يجيء عن طريق الحدس الديني والكشف الباطني . وعلى ذلك تقرر عنده ان وسائل المعرفة : حسّ ،فتمييز ، فادراك ، فحدس ، فكشف ، فنبوّة . وهكذا فارق الغزالي الدين عن طريق التقليد . وعاد فالتقاه عن طريق الكشف والايمان بالنبوة.

واشتدت به هذه الازمة النفسية ، واشتد معها تحرجه من موالاة التدريس ، على نحو ما كان يفعل . وتولدت عنده نزعة زهدية قوية ، لم يلبث على اثرها ان تخلى عن ممتلكاته وامواله ، ورحل الى مكة حاجاً . واخذ من ثم يتنقل بين الحواضر الكبرى في زي الزهاد ، يعيش في مساجدها عيشة المتقشفين ، ويستنفد الوقت في الوعظ والارشاد ومجاهدة النفس . وبعد عشر سنوات قضاها بين مكة والاسكندرية والقدس ودمشق ، بدأ يشعر انه مدعو ثانية الى التدريس ، ولكن على نحو جديد . فعاد الى بغداد ، واقام فيها معلماً واعظاً . ثم تحول الى نيسابور ، واقام زمناً على التدريس في مدرستها النظامية . واذ

اشتد به الحنين الى مسقط رأسه — طوس — عاد اليها ، واستقر فيها واعظاً معلماً ، حتى وافاه الاجل . وقد رافقه نشاط التأليف حتى اواخر حياته ، فوضع في مرحلة تزهده كتباً عديدة اهمها اثنان : « إحياء علوم الدين » بسط فيه مبادىء الشريعة على سبيل الوعظ والارشاد ، و « المنقذ من الضلال » استعرض فيه مراحل حياته الفكرية ، وكيف انتهى من مناقشة الفرق الى « الحق الذي لا جمجمة فيه » .

(٢) السبيل المؤدي الى الحق

كان الحافز الاول في نشاط الغزالي الفكري حب الحق ، والعمل على تحصيله وتأييده ، وهو — كما قال — « مزية وضعها الله في جبلته » ، فلم يكن له ان يتحول عنها . وقد اعتمد في سعيه وراء الحق على ثلاثة مبادىء اساسية تجلت فيها اصالته ونزاهته : اولها ان يأخذ الحق من اي مصدر كان — حتى من افواه الخصوم — وينتصر له ؛ وثانيها ان يفصل بين حقائق العلم ومبادىء الشريعة ، لان « العلم يستند الى العقل ، والدين ينبجس من القلب » ، فسبيل الاولى القياس الفكري ، وطريق الثانية الايمان الديني ؛ وثالثها ان يركّز قيمة العلم في العمل المواثم ، لان « معيار العلم يميّز بين الصحيح والفاسد . وميزان العمل يفرق بين العمل المسعد والعمل المشقي » ، والسعادة انما تكون بهما معاً .

ولما كانت الفرق قد تعددت في عهده ، ودعاة الحق قد كثروا واختلفوا ، لم يجد الغزالي بداً من مناقشتهم جماعة جماعة . اذ تقرر عنده ان الحق الذي ينشده لا يخلو ان يكون ، كله او بعضه ، عند جماعة او اكثر من المتكلمين والفلاسفة والتعليمية والمتصوفة . وقد بدأ بزملائه المتكلمين ، فايدهم في مبدأ الحد من كفاءة العقل ، واشترط في صاحبه ان يكون « متأدباً بالشرع » ، حتى يقبل اجتهاده . على انه اخذ عليهم مآخذ منها : انهم انكروا على خصومهم الفلاسفة ما اوردوه في كتب علومهم جملة ، مع ان بعضه ثابت بالدليل القاطع ، وهو لا يعارض احكام الشريعة بوجه ؛ واعتبر ابطالهم لهذه العلوم انتصاراً للجهل ، وإساءة لا تغتفر نحو الاسلام . واخذ عليهم ايضاً انهم حصروا جل نشاطهم في المجادلة والمقارعة ، وغفلوا عن التعليم الإيجابي ، والتوجيه العملي الخيّر .

ثم تعرض للفلاسفة ، وخصّ بنقده الالهين منهم ، لان مذاهب الدهريين والطبيعيين قد ابطلها الالهيون من قبل ، فكفي مؤونة الرد عليهم . لكنْ لما كان الالهيون قد استبقوا شيئاً من كفر الاولين ، كان لا بد من مناقشتهم الحساب . وتمهيداً لذلك قسم علومهم الى ثلاث فئات ، صوّبهم منها في المنطق والرياضيات ، وخطأهم في الالهيات جملة ؛ اما الطبيعيات فقد اقر بصحة حقائقها المفردة ، لكنه ابطل نواميسها العامة ، واقام مكانها ارادة الله المطلقة .

على انه لم يعتبر اخطاءهم ذات خطورة واحدة ، بل كفّرهم
في امور منها ، وبدعهم في امور . اما ما كفرهم بـ
فثلاث مسائل هي : قولهم بازلية العالم ، وانكارهم حشر
الاجساد ، وحصرهم علم الله في الكليات دون الجزئيات
ومع انه لم يبطل علمهم جملة ، فـأنه حذر المتعلم الغض
من هذه العلوم لئلا يظن ، اذ يعاين احـكام ادلتهم في
العلوم الوضعية ، ان مقرراتهم في العلم الالهي ثابتة ثبوت
تلك . فيضلّ سواء السبيل . وقال بحق التعليمية انهم ا
اصابوا في نسبة العصمة الى الامام في التعليم ، اخطأوا في
تعيين الامام المعصوم ، وعنده انه النبي محمد لا غير
وآثر في النهاية مذهب الصوفية المعتدلة لان انصاره «ارباب
اعمال لا ارباب اقوال » . وكان ايثاره لهم بعد ان سلك
طريقهم ، وخبر احوالهم ، واخذ نفسه بمثل ما اخذوا ب
نفوسهم من زهد ومجاهدة .

وعليه فقد كان اثر الغزالي عظيماً في علم الكلام . جا
بعد خروج الفكر من نطاق الاعتزال الى حقل الفلسفة
فخرج هو بالاشعرية من حدود القضايا الكلامية الى المسائل
الفلسفية على اختلافها ، وناقش هذه المسائل على اساس
« العقل المتأدب بالشرع » . ثم انه حوّل مجرى النشاط
الكلامي من الجدل الى التعليم العملي ، ومن الاستدلال
الاقناعي الى التثقيف الروحي ، فغدا مذهبه بذلك المذهب
الكلامي المعتمد . وصار هو به « حجة الاسلام » . وقد

خدم — الى ذلـــك كله — الاسلوب العلمي في البحث والنقد ، فشك في العلم التقليدي اولا ، ثم عمد الى تحري الحقائق بالبحث الدقيق ، والنقد النزيه ؛ وجعل نقده بنّاءً ، فاورد آراء خصومه اولاً ، وهدمها ثانياً ، ثم شاد على انقاضها — ختاماً — صرح الحقّ .

وجهة نظر الفلاسفة

ابن رشد (١١٩٨) اعظم فلاسفة الاسلام في الغرب الاسلامي ، وهو في رأي الكثيرين من مـؤرخي الفكر اعظم فلاسفة الاسلام على الاطلاق . فلا بدع ان يكون الدفاع عن وجهة نظر الفلاسفة قد انتهى اليه ووقف عنده .

(١) عميد الفلاسفة — ابن رشد

ابو الوليد بن رشد سليل اسرة نبيلة ، اشتهر غـــير واحد منها بالقضاء وعلوم الدين . ولد في قرطبة ، وبعد ان حصل علومه الاولى توجه بعناية ابيه الى القضاء وعلوم الشريعة ، مـــؤثراً المذهب المالكي ، سالكاً الطريقة الاشعرية . وبعد ان استوفى علوم الشريعة ، عكف على العلوم الاختبارية والعقلية ، فحصلها اولاً على اعلام العصر لاسيما ابي جعفر هارون ، ثم استزاد منهـــا بالمطالعة والمعاينة ، حتى نبغ منهـا في الطب والفلسفة . واذ بلغت شهرته بـــلاط الموحدين في مراكش ، اشار ابن طفيل على مولاه الخليفة ابي يعقوب يوسف — وكان شديد الرغبة

في الوقوف على اغراض ارسطو فيما وراء الطبيعة — بان يستدعيه ويستعين بعلمه ففعل وسرّ به . وتولى — من بعد — القضاء في اشبيلية ثم في قرطبة ، واعيد الى اشبيلية قاضي قضاة . وعندما تقدمت بابن طفيل السن ، وفترت همته ، لم يجد الخليفة خلفاً له خيراً من زميله وصديقه ابن رشد ، فاستدعاه ثانيةً اليه ، واقامه في البلاط طبيباً ومشيراً . وقد انتج ابن رشد في هذه الاثناء كتابه الشهير « الكليات في الطب » بمساعدة ابن طفيل . وتوفي ابو يعقوب يوسف وتولى الخلافة بعده ابنه ابو يوسف يعقوب الملقب بالمنصور ، فحظي عنده ابن رشد اولاً ، لما كان من رغبته في العلوم العقلية ، واصطحبه اذ نقل عاصمته الى اشبيلية . لكن طارئاً طرأ على نفسية ابي يوسف تحول به الى الزهد ، وآثر مناهج المتصوفين . فضاق على اثر ذلك بتخريج الفلاسفة وجدل المتكلمين ، وسهل على حساد ابن رشد وخصومه سبيل الايقاع به ، فاثاروا عليه المنصور بسبب آرائه الفلسفية الجريئة ، وطلبوا محاكمته واعدامه ، بحجة افساده في الشريعة . فحوكم واحرقت مكتبته وقضي عليه بالنفي . على ان المنصور عاد فعفا عنه قبل انقضاء العام ، لكنه لم يعمر طويلاً بعد تلك النكبة .

(٢) الدفاع عن الفلاسفة

امتاز ابن رشد بالفلسفة وعلوم الشريعة ، وغدا بفضل تبحره في الفلسفة وبراعته في الفقه وسائر العلوم الشرعية ،

احرى مفكري العصر بالخوض في موضوع النزاع بين الشريعة والفلسفة . وهو ، على مكانته الرفيعة في الفلسفة ، لم يترك لنا — فيما نعلم — كتاباً جامعاً في هذا الموضوع ، كما فعل ابن سينا قبله . وغالب الظن انه قد استنفد جهده في عكوفه على شرح فلسفة ارسطو في كتابه الموسوم بـ « تفسير ما بعد الطبيعة » ، وفي اشتغاله طويلاً في وضع كتاب « تهافت التهافت » الذي رد فيه على الغزالي ؛ وكان — فيما يُرى — احرى فلاسفة الاسلام في وضع كتاب جامع من هذا النوع . على ان شهرة ابن رشد قامت على نوع انتاجه لا على ضخامته ، فشرحه لالهيات ارسطو من ادق الشروح واوفاها ، وقد بقي مرجعاً لدارسي فلسفة ارسطو في اوروبا بضعة قرون . وكذلك ردوده على الغزالي ، فقد اوضحت الكثير من دقائق الفلسفة الاسلامية ، وعللت الكثير من خفاياها تعليلات مبتكرة مقبولة . على ان الذي يعنينا الآن من انتاجه الفلسفي صلته بالمتكلمين عموماً ، وبالغزالي على الاخص . فقد وضع في الرد على مبدأ المتكلمين رسالة صغيرة ، بحث فيها صلة الشريعة بالفلسفة ، على اساس جديد ، هي كتاب « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » . والف في الرد على الغزالي كتاباً ضخماً ، هو كتاب « تهافت التهافت » تناول فيه المسائل التي حمل فيها الغزالي على الفلاسفة في كتابه « تهافت الفلاسفة » مسألةً مسألةً ، فانتقد فلاسفة

الاســـلام حيث خرجوا عن مبدأ ارسطو كما فهمه هو ، واتخذ هذا المفهوم اساساً لمناقشة الغزالي ، فايد اقوال الفلاسفة وبرر ساحتهم .

(٣) صلة الشريعة بالفلسفة

اتفاق الشريعة والفلسفة قائم — في رأي ابن رشد — على دليلين : الاول عقلي والثاني نقلي . اما الدليل العقلي فهو ان غرضها الاقصى واحد ، وهو معرفة الخـــالق ؛ اذ الشريعة من جهتها تعلم الناس عن الخالق ، والفلسفة كذلك تدعوهم الى درس الموجودات ، من حيث دلالتها عـــلى خالقها ، ولا شبهة في انه « كلما كانت المعرفة بصنعتهـــا اتم كانت المعرفة بالصانع اتم » . واما الدليل النقلي فهو ان الشريعة نفسها قد دعت الى اعتبار المخلوقات ، وجاء ذلك آناً على سبيل الندب : كما في الاية « او لم تنظروا في ملكوتِ السموات والارضِ وما خلق الله من شيء » ، وآناً آخر على سبيل الوجوب : كقوله تعالى « فاعتبروا يا اولي الابصار » . والاعتبار انما هو النظر الى الموجودات بالقياس العقلي ، وهل الفلسفة الا هذا الاعتبار جارياً عـــلى القياس العقلي ?

ثم يبين ان الاعتبار القياسي — او علم المنطق — انما هو علم آلي ، يستخدم للوصول الى الحق ، اياً كان نوعه ؛ فلا وجه لتحريمه . ولذلك فهو يقطع بان الاستعانة به ، وبما توصل اليه السابقون من علم ، لمعرفـة الحق ، امر لا

تنكره الشريعة . وعليه فينبغي ، كما يقول : « ان ننظر في الذي قالوه من ذلك ، وما اثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه ؛ وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه ، وحذرنا منه ، وعذرناهم » . لذلك ينكر ابن رشد على المتكلمين ردعهم الجارف عن علوم الفلسفة ، ويميّز فيها بين ما هو ضار بالذات ، وما هو ضار بالعرض ؛ فيشير الى سوء رأي المتكلمين في تحريم هذه العلوم على المؤمنين جملة ، بناء على ان بعض السذّج قد اساءوا فهم مراميها ، فضلوا سواء السبيل . ويشبه ذلك بردع كل عطشان عن شرب الماء ، لأن احدهم شرق به فمات . اذ الموت بالشرق عرض ، وبالعطش لازم . ثم يستشهد على اباحة الشريعة لأبواب القياس – على اختلافها – بالآية الكريمة « ادعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي احسن » . ذلك ان الناس كما قال – « متفاضلة في التصديق : منهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من يصدق بالاقاويل الجدلية ... ومنهم من يصدق بالاقوال الخطابية ... »

ثم يتطرق ابن رشد الى مواطن الاحتكاك بين الشريعة والفلسفة ، فيبين انها محدودة . ذلك ان الشريعة قد عالجت اموراً لم تتعرض لها الفلسفة ، وعالجت الفلسفة اموراً لم تتعرض لها الشريعة . فلا خلاف بينهما في ذلك . اما ما عالجته

كلتاهما ، فلا يخلو ان يكون مما اتفقتا فيه نصاً او اختلفتا ، فاذا كان مما اتفقتا فيه فالانسجام بينهما امر واقع ، اما ما اختلفتا فيه نصاً فينبغي فيه تأويل النص الشرعي على وجه يتفق مع الدليل العقلي ، بشرط ان يجري ذلك على اصول البيان العربي ، ويحافظ فيه على روح الشريعة . ولا يجعل ابن رشد التأويل حقاً مباحاً لكل مجتهد ، بل يحصره في ارباب البرهان . ولا يقطع بكفر المخطىء في التأويل ، بل يعلق ذلك على اعتبارين : فاذا كان المخطىء في التأويل من ارباب البرهان فله اجر واحد ، ولو اصاب لكان له اجران — على ما في القياس الفقهي . اما اذا كان من غير ارباب البرهان فخطؤه في الفروع بدعة ، وفي الاصول كفر ، لانه ليس من ارباب الاجتهاد . ويذهب ابن رشد الى ابعد من هذا فيقطع بوجوب عزل الجمهور عن تداول المعاني المؤوّلة جملةً .

(٤) من مسائل الخلاف

بذل ابن رشد الكثير من جهوده في سبيل الرد على المتكلمين . فتناول ، فيما تناول ، المسائل العشرين التي خطأ الغزالي بها الفلاسفة ، وعالجها واحدة واحدة ، وبين الرأي الصحيح للفلاسفة في كل منها . واورد الادلة الكثيرة في الدفاع عن وجهة نظرهم . ويتعذر علينا ، في الحدود المرسومة لهذا الكتاب ، ان نسوق الكلام مفصلاً في تلك المسائل جميعها ، لذلك سنجتزىء فنلم الماماً مجملاً بخمس

منها ، هي اكثرها شيوعاً واوسعها تداولاً ، وهي : علم الله ، وقدم العالم ، وحشر الاجساد ، وناموس العلة ، وتحقيق المعجزات ؛ فتكون مثالاً على المشادة العنيفة التي نجمت واستفحلت بين ارباب الكلام وانصار الفلسفة .

ففي مسألة «العلم الالهي» كانت المعتزلة قد رأت انه يشمل الكليات ، ولا يتعرض للجزئيات لانها متغيرة . ولما كانت المعتزلة قد وحدت بين الصفات والذات الالهية ، وبالتالي بين علم الله وذاته ، فقد وجب الاعتقاد ان ذاته متغيرة بتغير علمه ، وهو محال . امـا المتكلمون فقد انكروا دعوى المعتزلة من اساسها ، واثبتوا العلم الشامل لله . ولما كانوا قد فصلوا بين الذات والصفات ، لم يستتبع قولهم إلحاق التغير بالذات الالهية . وجاء الغزالي فحمل على قول المعتزلة ومن تابعهم من الفلاسفة ، لان انكار علم الله للجزئيات مخالفة صريحة لنص لا يقبل التأويل ؛ ثم هو يجعل الحساب محالاً ، والثواب والعقاب لغواً ، لاعتماد ذلك كله على اعمال الناس الجزئية . فلم يجد — والحالة هذه — مناصاً من تكفيرهم . على ان ابن رشد غالط من قال من الفلاسفة : ان الله لا يعلم الجزئيات ، وبيّن ان ابن سينا — وهو رأس الفلاسفة — لم يقل هذا القول ، وانما قال ان علمه — تعالى — للجزئيات غير مباشر ، فهو من نحوٍ كلي ، اي انه يعلمها باسبابها . ولم يطمئن ابن رشد الى قول ابن سينا هذا ، بل ادعى ان القول الحق

في الموضوع انما هو : ان علم الله غير علم الناس نوعاً ، اذ هو علة للموجود بما هو موجود ، وليس معلولاً له . فالعلم الانساني ، كلياً كان او جزئياً ، معلولٌ للموجود ، فكما يكون الموجود يكون العلم ، وحسبما يتغير ذاك يتغير هذا . اما علم الله فلا هو كلي ولا جزئي ، بل هو علم فاعل شامل للكلي والجزئي . واذن فعلم الله غير محدود ولا محصور ، وقول الفلاسفة – على الاصح – لا يوجب تكفيراً ولا تبديعاً .

وفي مسألة « قدم العالم » ، كان اكثر شيوخ المعتزلة قد خرّجوا القول : بان الله خلق العالم من لا شيء ، بمعنى انه لم يوجده من مادة محسوسة سابقة – على نحو ما يفعل الصانع في صناعته – بل اوجده من مادة معنوية قديمة ، وقالوا انه لا يوالي خلق الاشياء في كل آن ، على ما ذهب اليه الاشاعرة ، بل قد اوجدها مرة واحدة على سبيل التضمين ، وتركها رهن مرور الزمان ، وفي كفالة نواميس الطبيعة . ثم افرغ الفلاسفة هذا القول في صيغة الانبثاق . اما الغزالي فقد رأى ان قول الفلاسفة هذا إشراك بالله ، وتحديد لقدرته ، وتشبيه له بخلقه ، فهو موجب لتكفيرهم ؛ اذ ان الذي يمتنع على الناس لا يستحيل بحق الله . غير ان ابن رشد رد هذه الدعوى بقوله : ان الفلاسفة ، اذ قالوا بقدم العالم ، لم يساووا بين الله والمادة الاولى . وان القول الحق في ذلك ، ما ذكره

ابن سينا ، حيث اشار الى ان القديم يقال باشتراك الاسم على معنيين : قديم بالذات وقديم بالزمان . وفي تعريفه ان القديم بالذات هو ما ليس له علة اوجدته ، بل علة وجوده انما هي من ذاته ، فهو ابداً موجود ، بل هو واجب الوجود ؛ وان القديم بالزمان هو الموجود بعلة خارجية ، واذن فهو محدث بالذات . ومعنى انه قديم بالزمان : ان الله اوجده مع الزمان ، فلم يكن زمان لم يكن هذا القديم فيه . وعليه فالعلم قديم ، وهو مع ذلك لا يشارك الله في القدم ، وليس في هذا القول اشراك بالله ، ولا تحديد لقدرته ، ولا تشبيه له بخلقه . فلا موجب لتكفير الفلاسفه في شيء من ذلك .

وفي مسألة «حشر الاجساد» ، كانت المعتزلة قد اخرجت الدلالة من الحرف الى المجاز ، فاعتبرت الكلام في الجنة واوصافها ، والسعادة ومراتبها والشقاء والوانه ، والناس واحوالهم ، من قبيل التشبيه والتمثيل . وايدهم في ذلك جماعة الفلاسفة لان الاجساد وعناصرها ، والطبيعة وما دخل في تركيبها — كل ذلك — غير صالح للبقاء السرمدي . فاقتضى ذلك الحكم بان النفوس وحدها تحشر ، وان احوال المعاد على اختلافها ، روحية لامادية . اما الغزالي فقد تابع الاشاعرة في استنكار هذا الحكم ، وفرض فيه ترك التأويل واوجب الايمان المطلق . لان الفعل الانساني لايقوى على ادراك شيء من ذلك . وقضى بكفر من

ذهب في ذلك مذهب المؤولين . على أن ابن رشد رد دعوى الغزالي بقوله ان الفلاسفة — على ما بلغ اليه ابن سينا — لم ينكروا امكان حشر الاجساد ، لكنهم لم يجدوا عليه دليلاً في علومهم . ولما كانت عنايتهم انما هي في شؤون الروح لا الجسد ، فقد تركوا الخوض في ذلك. ثم زاد على ذلك فقال : ان صح ان النفوس تخلد في اجساد فينبغي ان تكون هذه الاجساد ، وكل ما في الجنة والنار ، من مادة غير مادة هذا العالم . لان هذه عرضة للكون والفساد ، وموضوع للتغيّر الدائم . وليس في قولهم هذا ما يوجب التكفير .

وفي قضية « المعجزات » و « ناموس السببية » اخذت المعتزلة ناموس السببية مبدأً اساسياً لتعليمها ، فحتم ذلك عليها انكار وقوع المعجزات . وتابعها الفلاسفة على ذلك اعتقاداً منهم ان الذي نظّم الكون ، لا يمكن ان يعبث بنظامه . وقد ثار المتكلمون لذلك اذ رأوا فيه انكاراً صريحاً لنص منزل ، وتحديداً وقحاً لقدرة الله . وتابعهم الغزالي في ذلك ، وابان ان المعجزات امر جائز لا واجب ، اقتضت وقوعها ظروف خاصة ، وان مجرد توالي الامور على نحو معيّن لا يثبت ان السابق منها علة للاحق . وعلى ذلك اوجب الايمان بالمعجزات ، وانكر ناموس العلة ، واقام مكانه ارادة الله المباشرة المطلقة ، وجعل قول الفلاسفة في الحالين بدعة شنيعة .

هذا ما وقفت عنده ـ في ذلك العصر ـ المشادة بين المتكلمين والفلاسفة ، ولعل امرها باقٍ ما بقي النزاع بين النقل والعقل او البرهان والايمان .

☆

ولنتحول الآن الى فريق ثالث من مفكري المسلمين اتهموا الحواس والعقل ، ونشدوا الحق بالحدس والكشف الباطني ، وهم المتصوفون .

مراجع حديثة للتوسع

•

الغزالي — المنقذ من الضلال — نشر جميل صليبا

حياة الغزالي ، فلسفة الغزالي .

تحليل المنقذ من الضلال .

احمد فريد الرفاعي — الغزالي

الجزء الاول — عصر الغزالي وسيرته .

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب الخامس — نهاية الفلسفة في الشرق .

الفصل الاول — الغزالي .

الباب السادس — الفلسفة في المغرب .

الفصل الرابع — ابن رشد .

محمد لطفي جمعه — تاريخ فلاسفة الاسلام

الغزالي — ابن رشد .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة الرابعة — الشريعة تبرر الاشتغال بالحكمة .

من كتاب « فصل المقال » لابن رشد

النبذة السابعة — المشادة بين المتكلمين والفلاسفة.

القسم الاول : حملة الغزالي — من « المنقذ »

و « التهافت » للغزالي

القسم الثاني : دفاع ابن رشد — من « تهافت

التهافت» لابن رشد

الفصل الخامس

الطريق الصّوفي

•

تمهيد اجمالي

التصوف – بعد الكلام والفلسفة – هو المجرى الثالث في تاريخ الفكر الاسلامي . فقد نشده المتكلمون عن طريق فهم النصوص المنزلة وادراك مراميها ، وطلبه الفلاسفة عن طريق الجمع بين معاني النصوص وحقائق العلم بالبحث النظري والقياس الاستنباطي . اما المتصوفون فقد ساء ظنهم بوسائل الحس والتفكير ، وآثروا السعي وراء الحق بتطهير النفس من مغريات المادة ، واعادتها نقية كما كانت اذ وردت هذه الدنيا . ورأوا انهم متى ظفروا بذلك سمت نفوسهم الى خالقها ، واستمدت منه المعرفة الحقة بالكشف الباطني .

على انه لا بد من القول – بادىء ذي بدء – ان التصوف الاسلامي من المواضيع التي لم يستنفدها البحث ، وذلك للصعوبات الجمة التي تواجه الباحث المدقق . فالكثرة

من مؤلفات اعلامه لم تنشر بعد . واتباعه لم يتفقوا على خطة واحدة في سلوكهم ، ولا اجمعوا على سياق واحد فيما استخدموه من المصطلحات والتعاريف والرموز . فتخلف عن ذلك الكثير من الابهام واللبس والغموض في آثارهم . والذين تولوا شرح المؤلفات الصوفية إما متصوفون جاءت شروحهم غامضة كالاصل ، او غير متصوفين التبست عليهم المعاني واشتبهت الاغراض . والعامل الاساسي في ذلك – على ما يبدو – ان التصوف نزعة روحية وجدانية ، تعتمد على الرياضة النفسية والاحساس الباطني والذوق الفردي . لذلك كان العنصر الذاتي طاغياً عليها ، فغشي – من ثم – الادب الصوفي هذا الابهام الشديد . ومع ذلك كله فان الاعتبارات العامة فيه واضحة ، وكذلك اهدافه القصوى . اذ هو طريقة في الحياة قوامها الزهد والتقشف . يرى اصحابها ان حطام الدنيا مصدر الشر والشقاء فينبذونها ، ويجهدون في تطهير النفس من ادرانها رغبة منهم في النجاة من اذى الدنيا ، والظفر بسعادة الآخرة .

(١) اصول التصوف ومصادره

افاض الباحثون في تعليل تسمية هذه النزعة بالتصوف ، فأعادها بعضهم الى « صفاء » القلب ، وردّها آخرون الى « الصُفّة » وهي السقيفة التي رفعت للفقراء المتعبدين في الصدر الاول ، خارج مسجد المدينة ، لكي تكون

لهم مأوى وملجأ ... على ان الغــالب – كما اشار ابن خلدون – انها من « الصوف » ، وهو اللباس الذي اتخذه النساك – من قبل – شعــاراً ، فنسب المتنسك الى الصوف فقيل : « صوفي » ، واشتقوا منه فعلاً فقالوا : « تصوّف » بمعنى تنسك ، وجاء – من ثم – التصوف بمعنى التنسك ، ولعله الاصوب .

والتصوف ، بمعناه الصحيــح ، يصعب رده الى اصل واحد . فقد داخل عناصره الاسلاميــة اصول غريبة ، بعضها هندي فارسي ، وبعضهــا الآخر يوناني اشراقي . وكثيراً ما يتعذر رد النزعة الواحدة من نزعاته الى اصل معين ، اذ تكون شائعة في عــدد من هذه الاصول . مثال ذلك احتقار المــادة ، والعزوف عن الدنيــا ، والانقطاع الى التأمل ، والعكوف على الرياضة الروحية ؛ فهذي الظاهرة تكاد تكون عامة في الاصول المذكورة . وهي نزعة معروفة عند الصينيين والهنود والفرس ، وفي اليهودية والمسيحية والافلاطونية الجديدة . ولا يستبعد ان تكون قد ولدت في اواسط آسيا وزحفت غرباً ، فتأثرت بها بعض الاديان ، وهذبتها بعض المذاهب الفلسفية . وبعد ، فالنفس الشرقية واحدة ، واحساسها الوجداني واحــد ، واستجابتها للداعي الروحي سريع . امـا ان يكون التصوف الاسلامي برمته دخيلاً فمردود على القائلــين به ، بدليل قيام اساس الايمان فيه على الاصول الاسلامية من

قرآن وسنة ، وتقليد راسخ . على ان التصوف ، وان كان قد نشأ في الاسلام ، الا ان نموّه لم يكن وليد التطور الطبيعي وحده ، بل قد تسربت اليه ، مع مرور الوقت ، عناصر غريبة من مصادر متفرقة ، غـــدت بعد التفاعل والتعديل والتمثل ، جزءاً من كيانه ، على ما انتهى اليه واستقر عليه .

(٢) بين الزهد العملي والتصوف النظري

لم يكن الجاهلي – على ما يصوره ادبه – قويّ النزعة الروحية ، بل كان اتجاهه بالاكثر مادياً ، لقلة اسبـــاب الرزق ، وصعوبة الحصول عليه . الا ان العرب عرفوا ضرباً من الزهد في المناسك المسيحية ، وأجلّوا الرهبان . وربما تأثر بهم البعض فسلكوا طريقهم . ثم جاء الاسلام فدعا الى تعزيز الناحية المعنوية في الحياة ، وحبب الى النـــاس الفضائل ، ورفع من شأن القيم الروحية . لكنه لم يكن سلبيّاً ، اذ لم يدعُ الى الزهد ، ولا حث على التقشف ، بل حض على العمل والاجتهاد والسعي في الكسب ، واباح التمتع بالخيرات في حدود الشريعة ، جريـــاً على قاعدة « اعمل لدنياك كأنك تعيش ابداً ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غـــداً » . لكن فئة صغيرة من المسلمين الاولـــين غالوا في الانكماش عن المجتمع ، والانقطاع الى العبادة ، استنكافاً من مفاسد المجتمع ، وتأثماً من مغريات الدنيا ، وتخوفاً من عقاب الاخرة ؛ فمالوا الى الزهد ، وقنعوا من

اسباب الحياة بالقليل الكافي .

وفي النصف الثاني من القرن السابع وقعت احداث كثيرة عززت هذا الاتجاه الزهدي . فقد انتشرت الفتوحات في البلدان المجاورة ، فاتسع على اثرها الرزق بما ورد على بيت المال من الفيء والخراج والجزية والمكوس.. ؛ فنمت الثروات الخاصة ، وكثر الترف والبذخ ، حتى ادى بالبعض الى البطر وارتكاب المحرمات . ثم ان الشقاق الذي نشب بين الاحزاب حولَ صاحب الحق الشرعي في الخلافة استفحل ، حتى ادى الى المهاترة بالقول والنزاع بالسلاح ، وقاد الى فتن اهلية أهرقت فيها الدماء الزكية . ورافق هذه الاحداث نشوء البدع ، وانتشار الشكوك ، وشيوع التأويل ؛ فاستتبع ذلك كله ردة روحية قوية ، تنكّر اربابها للفساد الاجتماعي ، والطغيان السياسي ، والتنابذ الديني . واذ يئسوا من الاصلاح بالزجر والردع ، اعتصموا بايمانهم ، وانقطعوا الى عباداتهم ، واقتدوا بالنبي وصحبه ؛ فتمثلت في حركتهم هذه ردة روحية قوية ، ظهرت في عظاتهم وتعاليمهم وتصرفاتهم على السواء . ولعل بعضهم غالى في زهده ، فاستبدل بثيابه المسوح من الشعر ، والرداء من الصوف ، تشبهاً بالنساك من غير المسلمين .. وازدادت في القرن الثامن الاحداث السياسية عنفاً ، والحياة الاجتماعية انحطاطاً ، والحالة الخلقية فساداً ؛ فقويت بذلك الردة الزهدية من الجانب الاخر ، وغدت اكثر تفتحاً لعناصر

الزهد الدخيل ، الممعن في التقشف ، المغالي في الكبت والحرمـــان .

وقد ساير هذا التيار الزهدي في نشوئه الروحي نمو سريع في المعارف ، جاء آناً عن طريق الاحتكاك بجماعة من النساك والمتصوفين الاعاجم ، وآناً آخر عن طريق مطالعة الكتب التي تحمـــل آثاراً من هذه النزعة . وقد وردت هذه المؤثرات الدخيلة من مصدرين هامين : احدهما افلاطوني اشراقي ، والاخر هندي فارسي . فلم يكن بـــد لنزعة الزهد الاسلامية من التأثر بها قليلاً او كثيراً ، ولم تلبث – لذلك – ان برز فيها تباعاً اللون الاعجمي ، فكان الربيع الاخير من القرن الثامن فترة انتقـــال من الزهد العملي الى التصوف النظري . فاخذت – من ثم – الحياة الزهدية تنتظم في اوضاع معينة ، وتتجه نحو غايات فكرية واضحة ، ومبادىء فلسفية مقررة . على ان تأثير العنصر المسيحي اليونـــاني كـــان اسبق ، بسبب تقـــارب الفكـــرة ، وشدة الـــتماسّ في الاحتـــكاك ، ونشاط حركة الترجمـــة عن اليونانية ، وسهولة انتشار المـــذهب الاشراقي . ولذلك فان نزعة الزهد العملية التي تجلت اولاً في حيـــاة ابي هاشم الكوفي (٧٦٧) وابراهيم بن ادهم (٧٧٨) ، اخذت تتحرر تباعاً من عامل الخوف والخشية ، وتنشط في اتجاه عاطفة الحب الالهي ، بتأثير رابعة العدوية (٧٩٦) التي – كما اثر عنها – « ما عبدت الله خوفاً من

جحيمه ، ولا طمعاً في نعيمه . بل حباً به ورغبة فيه » . واخذت هذه النزعة — من ثم — تتحول من نهج زهدي ، الى نظام فلسفي نظري ، بتأثير معروف الكرخي (٨١٥) وذي النون المصري (٨٥٩) . وبعد ان كان المتزهد ، قبل ذلك بنحو قرن ، ينقطع الى الصلاة تعبداً ، وينبذ حطام الدنيا تقشفاً ، ويجانب الناس استنكافاً وكل ذلك ابتغاءً لمرضاة الله ، ورغبة في نعيم الاخرة ؛ اصبح الآن يعزف عن الدنيا تطهيراً للنفس ، وشوقاً الى الله ، ورغبة في القرب منه والاتصال به ، وكل ذلك التماساً للحق ، وسعياً وراء المعرفة اللدنية . وقد استتبع هذا الاتجـــاه التعبير عن خلجـــات القلب بلغة الحب والشوق والحنين ، فتحدرت من ذلك لغة الحب الالهي الرمزية التي تجلت في الشعر الصوفي . وبذلك درج الزهد الاسلامي الى نظام فلسفي عرف بالتصوف .

فلسفة التصوف وتعاليمه

رسا الزهد في غضون القرن التاسع على اسس نظرية ، فعرف في طوره هذا بالتصوف . وفي هذه الاثناء اخـذ تأثير التصوف الهندي الفارسي يتخلله ، ويطغى على بعض طرقه ، لاسيما ما نشأ منها في فارس . وظهر تأثير ذلك في شيوع فكرة الفناء الهندية على يد ابي يزيد البسطامي (٨٧٥) مكان فكرة الاتصال الاشراقيـة . واستمر ،

مـــع ذلك ، تأثير العنصر اليوناني في بعض الطرق الاخرى ، حتى انتهى على يد الجنيد البغدادي (٩١٠) الى إحلال فكرة وحدة الوجود محل الاتصال . واذ ذاك غدا الاغراق في الصوم والصلاة وسيلة لقهر النفس وكبت نزواتها وتحريرها من سلطة المادة ، لكي يتسنى لهـــا الانسلاخ عن هذا العالم ، والتسامي الى مصدرها الاول — الله — من اجل ان تتحد به (على مذهب الجنيد) ، او تفنى فيه (على مذهب البسطامي) ، فتنال بذلك منتهى اللذة ، وتحظى باتمّ المعرفة ، واقصى السعادة .

وتوصلاً الى هذه الغاية اقاموا حلقات الذكر ، فرددوا الايات ، وكرروا اسم الجلالة ، وانشدوا اشعار الغزل الصوفي بالحان شجية . وربما شربوا الخمرة استعجالاً للسكر الروحي ، وعمـــدوا الى الرقص استدارة وتحليقاً تشبها بالافلاك ، حتى اذا تلاشت قواهم ، سقطوا في غيبوبـــة شعروا في غضونها انه قد تحقق لهم ما ينشدونه من اتصال بالاول ، او اتحاد به تعالى ، او حلول في ذاته ؛ وبدا للواحد منهم ان ذاته الانسانية قد زالت مـن الوجود ، وطبيعته الآلهية قد ذابت في الله ، فغدا واياه واحداً ؛ مما جعل بعضهم ينطقون باقوال تنم عن هذا الشعور نظير قول الحلاج « سبحاني ما اعظم شاني » . وقد عرفت هذه الاقوال في تاريخ التصوف بالشطحات الصوفية ، وقاسى اربابها بسببها الاضطهاد والتشنيـع . واول من غالى في ذلك ، وجاهر به مجاهرة

قبيحة ، ابو منصور الحلاج (٩١٢) . فاعتقل بعد اضطهاد شديد ، ومثل به .

واذ لجأ المتصوفة الى اقامة شعائر خاصة بهم ، اضطروا الى الانكماش عن المساجد العامة ، والانفراد في دور للعبادة خاصة بهم ، عرفت بالتكايا . لزموها ومارسوا فيها رياضاتهم ومجاهداتهم ، على النحو الذي اختاروه . وقد غالوا في الزهد حتى قدسوا الفقر ، وبالغوا في التوكل حتى امتنعوا عن العمل ، وحرّموا التداوي في حال المرض ، فاعتمدوا في رزقهم على الاوقاف وصدقات المحسنين ، وفي شفائهم على رحمة الله ومعونته . .

وتأثر شعراؤهم بشعر فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي من متصوفة الفرس ، وتبنوا ما فيه من نزعة حلولية ، التقت عندهم بفكرة وحدة الوجود اليونانية ، وتبلورت في شعر ابن العربي وابن الفارض ، ثم بلغت تمامها في نظرية الإنسان الكامل كما شرحها ابن العربي — وهو اكمل خلق الله تجلى اولاً في آدم ، ثم في الانبياء من بعده ، حتى انتهى الى محمد . ومذهب وحدة الوجود عند هؤلاء هو خلاصة الشرائع ، وزبدة الاديان ؛ بل هو فوق الشرائع والاديان ، لانه يمثل جوهر الحقيقة . والانسان الكامل انما يبلغ هذا الحق بالكشف ، ويأخذه بالوحي من الله .

نظام التصوف وطرقه

لم يكن التصوف قبل القرن التاسع — كما اسلفنا — نظاماً خاصاً ، بل طريقة في الحياة آثر اربابها الزهد في حطام الدنيا ، والعمل على النجاة من شرورها ، والظفر بسعادة النفس في الآخرة . فتوفروا لذلك على العبادة ، ولزموا التقى . وفي غضون القرن التاسع تأثرت هذه النزعة بمؤثرات خارجية ، غدا معها الزهد العملي تعليماً فلسفياً ، وضع له اربابه نظاماً ادارياً حصروا به العضوية ، وعينوا الشروط ، ورتبوا الشعائر . فقد كان على الراغب في الالتحاق بهم ان يتخلى اولاً عن كل ما يملك ، وعن كل علاقة له بالمجتمع ؛ ثم ان يمارس رياضة صوفية عسيرة ، فيعيش في التكية ، ويلازم الصلاة والقراءة ، ويزاول التهجد ليلاً نهاراً ؛ ثم يقوم على خدمة القوم ، ويطيع شيخه اطاعة عمياء مدة ثلاث سنوات . فاذا قام بالواجب كما ينبغي ، البسه شيخه « الخرقة » ، وغدا بها من ارباب التصوف .

ثم ان المتصوف يمر في ترقيه بدرجات اربع ، هي : درجة المريد فالسالك فالمجذوب فالمتدارك . ومراتب المتصوفين اربع كذلك هي : مرتبة المبتدىء فالمتدرج فالشيخ فالقطب .

ويعبر المتصوفون عن التقدم في درجات التصوف بالسفر الصوفي ، وعن مسلكه بالطريق ، وعن مراحله بالمقامات

والاحوال . والمقامات هي مراتب الرقي الروحي التي يجتازها السالك ، وهي على الاشهر سبعة : التوبة ، الورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل ، والرضا. اما الاحوال فحالات نفسية طارئة ، تغمر المتصوف حيناً ما . وهي على الاشهر ثمانٍ : المراقبة ، والخوف ، والمحبة ، والرجاء ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين . ولئن كان الغالب ان تجري الاحوال على سياق المقامات ، الا ان ذلك غير محتم ؛ لكن الاحوال الاخيرة قلما تقع لغير ارباب المقامات الرفيعة .

والصوفية فرق كثيرة ، وهي تعرف بالطرق ؛ لان الفروق بينهما اظهر ما تكون في الشعائر والرياضات العملية . والطرق الصوفية منها المعتدلة المتزنة مثل طريقة الدراويش ، وهم ارباب زهد عملي ، ومنها المتطرفة المغالية نظير الطريقة الرفاعية ، التي يغالي اربابها في تعذيب الجسد ، ويستخدمون المخدرات ، ويلجأون – في التأثير على الناس – الى الادعاء بالقدرة على القيام بخوارق الاعمال . ولكل من هذه الطرق شيخ ، هو رئيسها ومرجعها . ولجميع الطرق الصوفية رئيس اعلى واحد هو القطب ، وهو مرجعهم الاخير في التعليم ، والمسؤول عن شؤونهم تجاه الهيئة المدنية الحاكمة .

*

وهكذا فقد كان هدف المتصوفين معرفة الحق والظفر بالسعادة كسواهم ، لكنهم اعتقدوا ان ذلك انما يحصل

بالتسامي الروحي نحو الله ، والتسامي محال قبل تحرير النفس من ربقة المادة . لذلك سلكوا سبيل الزهد ، وكبتوا رغبات النفس ، وغالوا في شعائر العبادة ، حتى تمثل لهم الغنى في الفقر ، والربح في الحرمان ، والراحة في العناء ، والسعادة في ملاشاة الشعور بالالم . وكان ذلك غاية ما نشدوا ، واعز ما طلبوا .

ولم تكن هذه المجاري الفكرية الثلاثة ، في سعيها الى المعرفة ، مستقلة تمام الاستقلال ، متنابذة كل التنابذ ، بل قد اتصلت وتفاعلت ؛ فاستعان الكلام بالفلسفة والتصوف ، اذ استند الى الدليل البرهاني ، وعمل على تعزيز العاطفة الروحية ؛ وتأثرت الفلسفة بالكلام والتصوف ، إذ اذعنت الى التعليم ، واستسلمت الى الحدس ؛ واستظهر التصوف بالكلام والفلسفة ، فاصطنع الدليل الخطابي ، واقام الزهد على اساس نظري فلسفي . واظهر ما كان الكلام تأثراً بالفلسفة في مذهب الاشعرية ، وبالتصوف في تعليم الغزالي ؛ واشد ما كان تأثر الفلسفة بالكلام في آراء الكندي ، وبالتصوف في اسلوب ابن طفيل ؛ وابرز ما كان اثر الكلام والفلسفة في التصوف في آراء الجنيد ، وابي يزيد البسطامي .

مراجع حديثة للتوسع

●

نيكولسون — في التصوف الاسلامي (ترجمة عفيفي)
نظرة تاريخية — الزهد في الاسلام — التصوف — هدف التصوف الاسلامي .

جبور عبد النور — التصوف عند العرب .
النزعة الروحية في الاسلام — الاسباب التي دعت الى نشوء التصوف — عناصر التصوف — التصوف العملي — طريق الحق .

عمر فروخ — التصوف في الاسلام
الفصل الثالث : حقائق التصوف الاسلامي .
الفصل الرابع : تطور التصوف .
الفصل السابع : محي الدين بن عربي .

الفصل السادس

الفلسفة الخلقية والتوجيه التربوي

●

اعتبارات تمهيدية

لم تكن الاخلاق في الجاهلية وليدة مذهب فلسفي ، بل نتيجة لعوامل المناخ ومقتضيات العيش . فالهواء في الجزيرة يتراوح بين الحرارة الشديدة والبرودة الشديدة ، والبوادي تنتقل من الجفاف المهلك الى الخصب الغامر ؛ لذلك كان الاعرابي اذا ارتحل عانى في حله وترحاله اشد الحرارة في موضع ، واقسى الصقيع في آخر ؛ وقاسى ألم الجوع والعطش في حين ، ونعم بالشبع والري في آخر . والذي يبدو ان هذا الوضع المتقلب قد اثر في الاخلاق بحيث حفلت بالنقائض والمتقابلات ، فاتصف في آن واحد بالقسوة واللين ، والبذل والامساك ، والغضب والحلم ، والوفاء والغدر . ولما كانت حياة العرب في جزيرتهم ابداً محفوفة بالاخطار ، مهددة بالمجاعة ، فقد جعلوا الشجاعة والكرم رأس الفضائل ، واعتبروهما قوام

المروءة . والمروءة عندهم اساس الرجولة ، ومعدن الاخلاق الكريمة . كان ذلك كله — كما اشرنا — بمقتضى الاقليم ، وبحكم احوال الحياة ، فغدا بمرور الزمن تقليداً راسخاً ، وعرفاً ثابتاً .

(١) الاخلاق في احكام الشريعة

جاء الاسلام وليس للاخلاق عند العرب دستور الا العرف والعادة . فعدّل هذا العرفَ تعديلًا جذرياً ، وشاد بناء الاخلاق على اسس جديدة صريحة ، فنص على الخير والشر ، وعيّن الحلال والحرام ، وقرر الفضائل والرذائل . حرّم بعض ما كان الجاهليون قد حللوه وفاخروا به ، كشرب الخمرة ووأد البنات والاخذ بالثأر . وعمل على تعميم ما كان نادراً من الفضائل نظير الصفح والحلم والاعتدال ، ودعا الى الاجتهاد في العمل ، وتصريف الامور بالحكمة والحسنى .

وكان مما وثّق هذه المقاييس الجديدة احاديث النبي وسيرته الفاضلة ، وتصرفات الخيرين من الصحابة والتابعين ، اذ جاءت مصداقاً للنص ، وعبرة صالحة للمسترشدين . اما الهدف الذي اتجهت نحوه الاخلاق : فالاستقامة في شؤون الدنيا ، والظفر بالسعادة في الآخرة . ولذلك تحتم تأمين اسباب الحياة بالجد والاخلاص في العمل . ورجاء سعادة الآخرة بالبر والتقوى وعمل الخير .

(٢) الاخلاق في النزاع الكلامي

ولم يبدل النزاع الكلامي ، بين المعتزلة والاشعرية ، شيئاً

في الاوضاع الخلقية من الناحية الواقعية . وانما تناول النظر في اصول الاخلاق ومقاييسها . قادهم الى ذلك خلافهم في حقيقة الارادة الانسانية ، ومدى المسؤولية الخلقية ، وما استتبع ذلك من النظر في ماهية الخير والشر. فقد عالجت المعتزلة هذا الموضوع على اساس العقل ، فاعتبرت الانسان — بحكم عقيدة الحساب — مخيراً مسؤولاً عما يفعل من خير وشر ، واثبتت للخير والشر وجوداً ذاتياً مستقلاً عن احكام الشرع ، واقامت العقل حكماً فيما هو خير وما هو شر . اما الاشعرية فقد قضت بان الانسان مسيّر ، ونفت ان يكون للخير والشر وجودٌ ذاتيّ ، وجعلت لهما وجوداً اعتبارياً مرده امر الشرع ونهيه ، واوجبت الطاعة واشترطت التسليم . وعلى ذلك فقد اقامت المعتزلة الاخلاق على اساس العقل ، واعادت الخير والشر الى الاعتبار العقلي ، وجعلت حكم الشرع تابعاً لهذا الاعتبار ؛ في حين اعتبرت الاشعرية الشرع وحده اصلاً للاخلاق ، ونصه مقياساً للخير والشر ؛ فاوجبت — من ثم — ان يكون حكم العقل تابعاً لهذا الاعتبار . فالحكم في ماهية الخير والشر ، والحسن والقبيح والفضيلة والرذيلة ، للعقل في رأي المعتزلة ؛ وهو عند الاشاعرة للشرع وحده . فالاشعرية تمثل في نظرتها استمراراً للقياس التقليدي ، في حين تعمد المعتزلة الى تركيز قياسها على اساس العقل والمنطق .

الفلسفة الخلقية

(١) في الفكر اليوناني

ركز سقراط القيمة الخلقية في النفس الانسانية ، وقرر ان تحقيقها انما يكون بالعقل ، والوصول اليها بالمعرفة . فالمعرفة اذن هي الطريق الى الفضيلة ، والجهل وحده هو سبب الشر، والفساد . لذلك تقرر عنده ان عارف الحق لا يفعل الشر وان فاعل الشر لا يعرف الحق . فالفضيلة اذن هي ثمرة العلم ، وهي بدورها الطريق الى السعادة . على ان اول المعرفة واخصها معرفة النفس ، لان من عرف نفسه امتنع عن عمل ما يضرها ويكدرها ؛ ذلك ان فعل الخير عن علم به يبعث على الشعور بالسعادة ، وبلوغ السعادة هو غاية الاخلاق القصوى . ثم ان السعادة ليست — في رأيه — في الجمال والقوة والصحة والثروة ... ، وان كانت هذه من متممات السعادة ؛ لكنها ، في جوهرها ، انسجام بين رغبات الانسان ومقتضيات حياته . لذلك تجلت الفضائل الحقيقية — عنده — في القناعة والانضباط والعمل النافع ، وفي لزوم العدل بالخضوع للقانون الديني والمدني ، وتعزيز الالفة والصداقة في المجتمع .

الا ان افلاطون لم يوافق استاذه على حصر الفضيلة في العلم ، بل اعتبر بعض الفضائل من ثمار الفطرة الصالحة . فالفضيلة قد يتوصل اليها بالعلم عن طريق الدليل والبرهان ،

لكنها قد تنبع ايضاً من البصيرة النيرة والوجدان الحي . لذلك قال افلاطون بنوعين من الفضيلة : احداهما فلسفية هي ثمرة العلم ، والاخرى اجتماعية هي وليدة المزاج الطيب والتربية الصالحة . على انه يتابع استاذه حيث يقرر ان النفس مصدر الاخلاق ، ويزيد بان الفضائل الخلقية الكبرى — الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة — انما هي تابعة لقوى النفس . فالحكمة فضيلة القوة العاقلة ، والشجاعة فضيلة القوة الغضبية ، والعفة فضيلة القوة الشهوية ؛ واجتماع هذه الفضائل الثلاث لنفس واحدة يحدث فيها اتزاناً هو فضيلتها الرابعة ، وهي فضيلة العدالة . لكنه رفع فضيلة الحكمة فوق صواحبها ، فجعل امرهن اليها ، وجعلها مقياساً لهن ؛ ومال بهن الى الكبت ، وبها الى الاطلاق والتحكّم .

ومع اكبار ارسطو للعقل والعلم ، فانه خالف سقراط في ان الفضيلة غير مقيدة بالعلم ، وأن عارف الحق قد يفعل الشر التماساً لمصلحة دنيوية . ولئن وافقهما في اعتبار النفس مصدراً للاخلاق ، الا انه تخلى عن نزعتهما المثالية واتجه اتجاهاً واقعياً ، فلم يحكّم العقل بالعاطفة الانسانية ، ولا قال بالكبت والحرمان . فالانسان — في رأيه — انسان بفضل قوى نفسه جميعها ، وليس بفضل قوته العاقلة وحدها . وعليه فسعادته انما هي في كفاية هذه القوى على نحو متزن ، لا في كبت البعض واطلاق

البعض الآخر . اي في ان يتصرف المرء بما يلائم طبيعته وبحيث يوفق بين ما تطلبه النفس ، وما يقتضيه الجسد ، وما يحتمه المجتمع ، على ان يكون مرد الحكم في ذلك الى العقل ، لانه القوة المميزة في الانسان .

ولقد عدل ارسطو بين قوى النفس ، ففرض لكل منها حقاً على الانسان ، واتخذ الاعتدال قاعدة ذهبية للاخلاق. اذ الانسان – كما سنبين له – لا يعيش بالعقل وحده ، بل وبالعاطفة ايضاً . لذلك غدا كل اعتدال عنده فضيلة وكل تطرف رذيلة ، ونشأت من ثم نظريته في الاوساط الخلقية ، وهي ان كل فضيلة انما هي وسط بين رذيلتين : احداهما افراط وزيادة ، والاخرى تفريط وتقصير . وعلى ذلك فالحكمة فضيلة بين رذيلتي السفه والبله ، وكذلك الشجاعة بين التهور والجبن ، والعفة بين الاسراف والخمود . على انه استثنى العدالة من ذوات الاوساط ، وجعلها ذات نقيض هو الظلم . والاخلاق فطرة في الاصل في رأي افلاطون ، وهي في رأي ارسطو اكتساب . ولذلك شدّد ارسطو على اهمية التربية والتوجيه في تحقيق الاخلاق الفاضلة .

(٢) في الفكر الاسلامي – مذهب مسكويه

لم يكن موضوع الاخلاق غريباً في النهضة العلمية التي قام بها اعلام العصر العباسي في الترجمة والتأليف في مختلف العلوم ، وان كان الذين عنوا به نفر قليل ، منهم : يحيى ابن عدي (٩٧٤) ومسكويه (١٠٣٠) وابن سينا (١٠٣٧) والغزالي (١١١١) وابن خلدون (١٤٠٦) .

وكما تأثر فلاسفة الاسلام بالهيات افلاطون وارسطو وافلوطين ، كذلك تأثروا باخلاقياتهم ، وظهر من بينهم من صرفوا همهم اليه وأنتجوا فيه انتاجاً قيماً ، اشهرهم ابو علي الخازن المعروف بمسكويه . ذلك انه ترك لنا في فلسفة الاخلاق كتاباً قيماً هو كتاب « تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق » عالج فيه الموضوع من ناحيتيه النظرية والعملية ، وجمع فيه بين العناصر اليونانية والاسلامية ، وافرغ مادته في سياق علمي منسجم .

ومسكويه من نوابغ المفكرين في عصره . تحدر من اصل فارسي ، وتحوّل عن المجوسية الى الاسلام ، وطلب علوم عصره حتى وسعها . وكان منشئاً بليغاً ، ومؤرخاً مدققاً ، وعالماً متبحراً . اتقن الفقه ، واحكم علم المنطق ، واستوعب مذاهب الفلسفة . على انه اولع في شبابه بالكيمياء ، وانفق ماله في تجارب رجا منها استكشاف طريقة لاستخراج الذهب بالصناعة . وندم ، اذ تحقق اخفاقه ، على اضاعة العمر والمال في طلب المحال . والتحق في شبابه بابن العميد عاملاً في مكتبته ، ثم ببهاء الدولة وعضد الدولة من آل بويه كاتباً وخازناً ومؤرخاً . وقد كان مسرفاً في لهوه ، دائباً وراء لذته ؛ فندم على ذلك اذ تقدمت به السن ، وعاهد نفسه على ترك التبذل ؛ وتحسر على اضاعة مقتبل العمر فيما لا طائل تحته ، وعدم الارعواء لشأنه قبل ذبول الشباب وتهدم القوى . وقد

دعاه ذلك الى الانصراف دهراً الى دراسة الاخلاق ، فوضع في هذا الموضوع مذهباً فلسفياً استنبطه — بالاكثر — من اخلاقيات افلاطون وارسطو ، ومبادىء الشريعة واحكامها ؛ وتممه بما تقرر عنده من اختباراته الكثيرة ، وظروف حياته المتنوعة ؛ وغايته ارشاد الناشئين الى كريم الاخلاق ونبيل المزايا ، وحثهم على شريف الافعال وصالح الاعمال ، حتى لا يضلوا كما ضلّ هو ، ولا يضيعوا العمر بما اضاعه هو فيه . واتخذ الى ذلك سبيل الارشاد بالمثل ، والاقناع بالدليل ، فجاء مذهبه جامعاً بين البحث النظري والتوجيه العملي .

فالخلق — في تحديده — « حال للنفس داعية لها الى افعالها من غير فكر ولا روية » . واما كونه فطرياً على رأي افلاطون ، او مكتسباً على مذهب ارسطو ، فانه يتابع ارسطو دون افلاطون ، لأنه لا يجد — مع رأي افلاطون — مبرراً لوجود الشرع ، وداعياً لارشاد الانبياء ، وموجباً لتهذيب المهذبين ووعظ الوعاظ ؛ وانما صح ذلك كله — في رأيه — من قابلية الانسان للتخلق والتطبع ، وتأثره بالتقويم والتوجيه .

واول ما يوجبه في تقويم الاخلاق معرفة النفس على مذهب سقراط . فاذا عرف المرء ملكات النفس وقواها ، وادرك الغايات الخليقة به كانسان ، توجه في طلب الفضيلة الانسانية التي هي تحصيل المعرفة ، وحدّ من الاذعان

لرغبات الجسد ، والانسياق وراء مفاتن الدنيا . على انه يجاري ارسطو في وجوب كفاية هذه الميول ، ويتابعه في ان كل جنوح الى افراط او تفريط ينتهي الى رذيلة ما ، ويرى الخير في التوسط والاعتدال . وعليه فقد تبنى نظرية ارسطو في الاوساط الخلقية ، فاعتبر الفضيلة وسطاً بين رذيلتين ، وجعل الفضائل الرئيسية اربعاً : ثلاثاً منها تابعة لقوى النفس الثلاث هي الحكمة والشجاعة والعفة ، ورابعة ناجمة عن اجتماع هذه الثلاث لنفس واحدة ، وهي فضيلة العدالة . الا انه لا يستثني فضيلة العدالة من ذوات الاوساط شأن ارسطو ، بل يضعها بين رذيلتي الظلم والانظلام . ثم يجري مجراه في تفريع سائر الفضائل من هذه الاربع ، ويحصر كلا منها بين رذيلتين متقابلتين .

ويجاري مسكويه ارسطو ايضاً في اتجاهه العملي ، فلا يقيد الفضيلة بالعلم ، بل يقرر ان الانسان قد يفعل الشر مع علمه بالخير لغرض ما ، وبذلك يجعل الفضيلة ذات شقين : فلسفية تتم بالعلم ، وخلقية تتم باستقامة الوجدان وممارسة الخير ، واختياره هذا مستوحى — ولا شك — من ايمانه وتربيته الدينية .

اما السعادة فتتم للانسان باستيعاب الفضيلة بشقيها : النظري والعملي — كما جاء عند ارسطو — اذ بالاول تحصل معرفة الحق ، وبالثاني ينشأ الخلق الفاضل . وهو متفق مع ما دعت اليه الشريعة ، وما جاء به الانبياء.

ثم ان التخلق بالحق المطلق يحمل المرء على ان يستهين بشؤون الدنيا ، وينشد لذة النفس وسعادتها في طاعة الله والتسليم لامره ، فتسلم له بذلك سعادة الآخرة .

يتبيّن من ذلك كله انه قد اجتمعت في فلسفة مسكويه الخلقية الوان من المقررات الاخلاقية : من مثالية سقراط وافلاطون في تقديس العلم وكبت نزوات النفس، وطلب الخير الاسمى ؛ الى واقعية ارسطو في كفاية مطالب الجسد ، وتحقيق حاجات المجتمع ، واعتبار هذه فضائل فرعية وسعادات جزئية ، من شأنها ان تمهد الطريق الى الفضيلة المثلى والسعادة القصوى والخير المطلق ؛ فالى تقريرية الشريعة في تبيان الحق ، والتوجيه نحو البر ، واساغة التمتع بما ابيح في الشرع من خيرات الدنيا من جهة ، وفي التماس رضا الله والفوز بسعادة الاخرة من جهة اخرى . ويلتقي في مذهبه هذا تعليم ارسطو بالشريعة الاسلامية في تقرير قابلية الانسان للتهذيب الخلقي ، وفي وجوب العمل على تهذيب الاخلاق بالتعليم والارشاد علماً وعملاً . وبذلك يتضح ان الاخلاق قامت عند العرب اولاً على اساس العرف والعادة ، ثم تركزت على مقررات شرعية الهية ، فعليها وعلى ما لاءمها من مبادىء فلسفية دخيلة ؛ حتى انتهت الى مسكويه ، فصهرها وسبكها مذهباً عربي الاصل ، اسلامي الروح ، يوناني المنهج والسياق .

التوجيه التربوي

(١) التربية والتهذيب

ان مفكري العرب ، اذ عالجوا موضوع الاخلاق ، لم يحصروا عنايتهم في الناحية النظرية الفلسفية ، بل اولوا الناحية العملية التربوية اهتماماً عظيماً ، ووضعوا فيها الابحاث الدقيقة . وهذا ابن سينا يطرق الموضوع في « كتاب السياسة » ويشدد على وجوب الاهتمام « بتأديب الطفل ورياضة اخلاقه » على اثر الفطام ، و « قبل ان تهجم عليه الاخلاق اللئيمة » . لانها ان فعلت رسخت فيه وغدت ازالتها عنه متعذرة . واما السبيل الى تهذيب الاخلاق فينبغي — في رأيه — ان يكون « بالترهيب والترغيب ، والايناس والايحاش ... وبالحمد مرة وبالتوبيخ اخرى ما كان كافياً ، فان احتاج (المؤدب) الى الاستعانة باليد لم يحجم عنه » . على انه لا يجيز اللجوء الى الضرب الا « بعد الارهاب الشديد ، وبعد اعداد الشفعاء » ثم هو يوصي بجعل الضربة الاولى موجعة ، لانها اذا كانت كذلك « ساء ظن الصبي بما بعدها ، واشتد منها خوفه ؛ واذا كانت الاولى خفيفة غير مؤلمة ، حسن ظنه بالباقي فلم يحفل به » . وهو توجيه يوائم — ولو في المبدأ — علم التربية الحديث .

ويرى ابن خلدون اتباع هذه السياسة عينها في حمل

الناشىء على التحصيل . فيذكر ان اخذ المتعلم بالشدة مرة واحدة مضر به من ناحيتين : الاولى انها لا تبلغ الغاية من ايقافه على العلم ، والثانية انها تفسد اخلاقه ، لانها تعلمه الكذب والخداع فراراً من عواقب العنف ، قال : « ان ارهاف الحد بالتعليم مضرّ بالمتعلم ، سيما في اصاغر الولد ... فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين ... سطا به القهر ، وضيق عن النفس في انبساطها وذهب نشاطها ، ودعاه الى الكسل ، وحمله على الكذب والخبث، والتظاهر بغير ما في ضميره ، خوفاً من انبساط الايدي بالقهر عليه ؛ وعلمّه المكر والخديعة لذلك ، وصارت له هذه عادة وخلقاً ... بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل ، فانقبضت عن غايتها ومدى انسانيتها » . ثم يوصي المعلمين والوالدين بعدم اللجوء الى الضرب الا في الضرورات ، على ان لا يزيد الضرب على ثلاثة اسواط . ويشير ، من ناحية اخرى ، الى ضرر المسامحة ، وينصح باتخاذ سبيل القرب والملاينة قبل الشدة والقسوة .

(٢) التربية واسلوب التعليم

ولعل من الخير ان نشير هنا الى الناحية التربوية في الاوضاع التعليمية . ولن نعرض هنا الى مواضيع الدروس، او الى السياق المدرسي ، لان ذلك قد اختلف اليوم جداً عما كان عليه قبلاً . وانما نعرض اولاً للجو التعليمي ، ثم

لاسلوب التعليم ، ومن بعد ، لانواع العلوم من حيث صلتها باستعداد المتعلم وملكاته . فاول ما يوليه ابن سينا اهتمامه من ذلك اختيار المعلم ، فيشترط فيه ان يكون « عاقلاً ذا دين ، بصيراً برياضة الاخلاق ، حاذقاً بتخريج الصبيان، وقوراً رزيناً ، بعيداً عن الخفة والسخف » . ثم هو يؤثر ان يكون مع الصبي اولاد آخرون من اشراف القوم ، لانّ ذلك احث له على التحصيل ، وأنفى للسأم عن نفسه . قال : « وينبغي ان يكون مع الصبي في مكتبه صبية من اولاد الجلة ... فان الصبي عن الصبي ألقن ... وانفراد الصبي الواحد بالمؤدب اجلب الاشياء لضجرهما » . ويشير الى ما يبلغه في ذلك من منافع المنافسة والمحادثة والاختلاط فيقول : « فانه يباهي الصبيان مرة ويغبطهم مرة ، ويأنف من القصور عن شأوهم مرة . ثم يحادث الصبيان ، والمحادثة تفيد انشراح العقل ... وفي ذلك تهذيب لاخلاقهم وتحريك لهممهم وتمرين لعاداتهم » .

اما من حيث التوجيه التعليمي ، فابن سينا وابن خلدون متفقان في وجوب مراعاة ملكات الناشىء وميوله الفطرية . وذلك فيما بعد التحصيل الابتدائي . فان الطالب ينبغي ان يوجه الى الآداب او الرياضيات او العلوم الطبيعية بحسب رغبته وميوله الفطرية . ولا يجيز ، بوجه ، قهر الناشىء على علم لا ينسجم مع فطرته . ويوصي ابن سينا على الاخص بوجوب التوجيه المهني ، وبمراعاة الميل

والحذق الفطري في ذلك ايضاً ، فيحذر من حمل الناشيء على صناعة لا يطيقها ، ولا يجد في ممارستها لذة خاصة .

ولابن خلدون نظرة صائبة في انواع العلوم ومدى الحاجة الى التوسع فيها ، وفي كيفية ادائها الى المتعلم . فهو يجعل العلوم صنفين : علوماً آلية وعلوماً غائية . ولما كانت الاولى مجرد وسيلة الى الثانية اوجب عدم التشديد عليها ، وترك التفصيل في مسائلها ، لئلا يتأتى عن ذلك تقصير في تحصيل الصنف الاخر من العلوم . واوصى بتركيز الاهتمام في العلوم المقصودة بالذات . قال : « اما العلوم التي هي مقاصد ، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع المسائل واستكشاف الادلة والانظار ، فان ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته ، وايضاحاً لمعانيها المقصودة . اما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وامثالها ، فلا ينبغي ان ينظر فيها الا من حيث هي آلة لغيرها فقط ، ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل ؛ لان ذلك مخرج لها عن المقصود ، اذ المقصود منها ما هي آلة له لا غير ... وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات ... والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة ، فيكون الاشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يغني » . ثم هو يوصي ان يكون التعليم في ذلك كله على سبيل التدريج ، ويقترح ان يكون في ثلاثة تكرارات ، على ثلاث درجات : الاولى اجمال

لاصول العلم ، والثانية تفصيل لجزئياته ، والثالثة تحليل للمستغلقات من مسائله ، وينبه في بحثه الى فائدة التكرار ، وجدوى الامثال الحسية ؛ ويحذر المعلم من ان يتجاوز في تعليمه طاقة الطالب على التحصيل ، وان يكثر من التنقل بين مسائل العلم ، لما في ذلك من التشويش على ذهن المتعلم . وغني عن البيان ان ذلك كله لايتنافى في شيء مع اصول التربية الحديثة .

(٣) التربية والتوجيه العملي

ويتناول الغزالي هذا الموضوع من ناحية اخرى هي صلة العلم بالعمل ، ووجوب المواءمة بينهما . فقد اشار في رسالته الفريدة « ايها الولد » الى ان العلم بلا عمل لغو ، بل هو حجة على صاحبه في التقاعس والتقصير . ويشبه الغزالي العلم بالسلاح ، والعمل بالشجاعة ، ويبين انه كما ان السلاح بلاشجاعة لا يجدي ، كذلك العلم بلا عمل : قال : « فكذا لو قرأ رجل مئة الف مسألة علمية ، وتعلمها ولم يعمل بها ، فلا تفيده الا بالعمل » . وليس الذي يريده الغزالي هنا العلم بامور الدنيا فحسب ، والعمل على كسب الرزق ، بل العلم بحقائق الامور وصحيح المبادىء ، وتحقيق هذا العلم في الحياة العملية . وليست الغاية المنشودة المنافع الدنيوية على الحصر ، بل هي بالاحرى سعادة النفس في الاخرة . قال : « لو قرأت العلم مئة سنة ، وجمعت الف كتاب ، لا تكون مستعداً

لرحمة الله تعالى الا بالعمل ، فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً » . على انه يحذر المتعلم من طلب العلم لاجل المباهاة به ، ويوصيه بان يجعله سبيلاً الى تهذيب الخلق ، وتأديب النفس . ولا ينبغي ان يفهم من ذلك ان الغزالي يقلل من شأن العلم ، وانما هو يحذر من الاكتفاء بجمعه وادخاره . وخير ما يجمع رأيه في ذلك قوله في الرسالة المذكورة : « العلم بلا عمل جنون ، والعمل بلا علم لا يكون » .

☆

وهكذا نرى ان مفكري العرب عالجوا موضوع الاخلاق من كافة نواحيه : حللوا اسسه النظرية ، وعينوا مناهجه السديدة ، وحددوا اهدافه الصالحة ، ودعوا الى تحقيقه في العمل ، ايثاراً للصالحات في الدنيا ، والتماساً للسعادة في الاخرة .

مراجع حديثة للتوسع

محمد يوسف موسى — فلسفة الاخلاق في الاسلام

المقالة الاولى — التفكير الاخلاقي قبل عصر الفلسفة.
المقالة الثانية — الحالة العامة في عصور الفلسفة .
المقالة الثالثة — مسكويه .
المقالة الرابعة — الغزالي .

احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية
(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو)

احمد شلبي — تاريخ التربية الاسلامية
الفصل الرابع — التلاميذ .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية
(موضوع الاخلاق عند سقراط وافلاطون وارسطو.)

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة العاشرة في الفلسفة الاخلاقية .
الناحية النظرية: من كتاب «تهذيب الاخلاق» لمسكويه
الناحية العملية : من كتاب « السياسة » لابن سينا
ابن خلدون : من «المقدمة»

الفصل السابع

الفلسفة الاجتماعية في الفكر الاسلامي

●

المجتمع المثالي

المجتمع المثالي حلم راود الكثيرين من الفلاسفة على تباين اوطانهم واختلاف عصورهم . وليس ذلك بغريب عن عقلية الفيلسوف وهي تدور ابداً في محور : لماذا كان الشيء على ما هو عليه ، وكيف ينبغي ان يكون ؟ ولقد جاء بعض الفلاسفة في عهود اضطربت فيها الاحوال ، وعمت الفوضى ، وانتشر الفساد ؛ فدعاهم ذلك ـ بحكم فطرتهم ـ الى التفكير في العلل والدواعي ، والى ارهاف المخيلة في تصور اوضاع اجتماعية لا يتولد فيها شر ، ولا يتسرب اليها فساد ، فرسموا في عالم خيالهم صوراً لمجتمع امثل « لا يفتقر الى اطباء ولا الى قضاة ... »

(١) الجمهورية المثلى في فلسفة اليونان ـ افلاطون

لما كان لكتاب افلاطون في الجمهورية المثلى تأثير واضح في فكرة المجتمع الفاضل في الاسلام ، رأينا ان نرسم

الخطوط الكبرى لنظام افلاطون الاجتماعي ، قبل الالمام بمحاولات المسلمين في هذا الموضوع .

وضع افلاطون كتابه المذكور متأثراً بالفوضى السياسية والاجتماعية التي اجتاحت موطنه ، على اثر الحروب الطاحنة بين اثينا واسبرطة . فقد اخفقت الهيئات التي تداولت الحكم في اصلاح الحال ووضع حد للطغيان ، وعجزت عن ارجاع الاستقرار والامن الى الحياة ، الامر الذي حفز افلاطون — الفيلسوف الناشىء — الى ان يدرس الوضع الراهن ، ويرسم سبيل الخلاص من مساوئه ومفاسده . وقد انتهى به التفكير الى تركيز اهتمامه في اربع نقاط رئيسية هي اولاً : تحديد واجب الحكومة تجاه الفرد والمجتمع ، فتبين له انه تأمين السعادة للفرد وتحقيق العدالة في المجتمع . ثانياً : معرفة اسباب الفساد تمهيداً لاستئصالها ، وهي — على ما رأى — شره الفرد وطمعه في الاستئثار بالخيرات دون اخيه الضعيف ، وتطاحن الجماعات في سبيل السلطة ، والمنافسة على مصادر الثراء ؛ وما يتبع ذلك كله من سوء توزيع الثروة ، ودوام انتقال السلطة من يد الى يد ، ومن جماعة الى جماعة . ثالثاً : رسم منهج للاصلاح يقضي نهائياً على الفساد ، رأى انه يتحقق بتهذيب مواهب الفرد ، وتنظيم قوى نفسه الشهوية والغضبية والعاقلة بالعلم والتدريب ، وبناء المجتمع — من ثم — على مثالها من ثلاث طبقات : عاملة تجني الثروة ،

ومدافعة تحفظ الامن وتدفع العدوان ، وحاكمة تنظم الشؤون وتطبق القوانين . ثم اقامة التعاون التام بينهن. بحيث لا تطغى الواحدة على الاخرى ، ولا تقصر فيما هو مترتب عليها . ورابعاً : وضع نظام للمجتمع الجديد ، يؤمن تصريف الامور على الوجه الامثل ، ويحول دون عودة الفساد اليه . فنظامه الجديد اذن قائم في الفرد على التوازن بين القوى بارشاد القوة العاقلة . وفي المجتمع على التعاون بين طبقاته بهداية الطبقة الحاكمة .

(٢) تحقيق الجمهورية المثلى

ولكن كيف السبيل الى نقل هذا التصميم الى حيّز الواقع ؟ وما القوانين الكفيلة بتنظيم المجتمع على هذا النحو ، وحفظه على هذه الحال ؟ بدأ افلاطون بهدم الاسرة ، وتكليف الحكومة نفسها باعباء التربية ، رغبة في تحقيق التجانس التام بين الاجيال الناشئة ، فتغدو « الجمهورية » لا « الاسرة » الوحدة الاجتماعية الحقيقية ؛ وقد اشار بانشاء دور للحضانة ، ومعاهد للتهذيب والتعليم ؛ واوجب اتاحة امكانيات تحصيل العلم للجميع على اختلاف الجنس والمكانة الاجتماعية .

اما مراحل التعليم فقد جعلها ثلاثاً ، واتخذها اساساً لتقسيم الرعية في الجمهورية الى ثلاث طبقات مقابلة لقوى النفس الثلاث . المرحلة الاولى تشتمل على الرياضة لتقوية الجسم وجعله صحيحاً جميلاً ، وعلى الاخلاق والدين وبعض

الفنون لصقل الطباع وتهذيب النفوس ، وتقع بين السن العاشرة والعشرين ، يجري في نهايتها امتحان عام فتتألف من الراسبين طبقة العمال في الجمهورية . ويواصل الناجحون الدرس في المرحلة الثانية ، فيدرسون العلوم الرياضية والطبيعية مدة عشر سنوات اخرى ، تنتهي كذلك بامتحان عام ، يحال على اثره الراسبون الى الجندية ، ويؤلفون الطبقة الثانية من رعية الجمهورية . ويستأنف الناجحون التحصيل في المرحلة الثالثة حيث يدرسون الفلسفة بوجه عام ، وعالم المثل بوجه خاص ، في مدى خمس سنوات ، يحالون بعدها الى ممارسة الشؤون الادارية الجزئية ، او يسرحون في المجتمع يعلمون الناس ، ويوجهونهم في معضلات حياتهم ، حتى سن الخمسين . فمن لم يثبت في ذلك كفاءة في سياسة الناس اعيد الى طبقة الجند ، واسندت اليه بعض الوظائف العليا ، وتتألف من الناجحين منهم طبقة الحكام الذين يتولون الحكم في الجمهورية بالتعاون والمناوبة .

واذ فرغ افلاطون من تنظيم طبقات المجتمع ، وتوزيع المهام بين المواطنين ، انتاجاً ومدافعة وقضاءً ، اخذ في سن القوانين التي بدا له ان من شأنها ان تحفظ نظام الحياة ، وتؤمن استمرار الامن والعدالة . فحدد الملك الشخصي في طبقة العمال باربعة امثال ما هو كافٍ كحدٍ اعلى ، وحرّم الامتلاك في طبقتي الجند والفلاسفة ، وفرض

في مكانه نظاماً من الشيوعية يشمل الطعام والملابس والسكن والعلاقات الجنسية ، في كلّ من الطبقتين على حدة . وذلك على زعم منه ان هذه الاباحية تحرر الفرد من مسؤولية الاسرة ، وتحصيل الرزق اليومي ، وعوامل الغيرة والمنافسة ، فينقطع هادئاً الى تأدية المهام الموكولة اليه باخلاص تام . واذ يقوم العامل والجندي والحاكم كل منهم بواجبه على هذا الوجه الكامل ، تحصل لكل منهم السعادة في العيش ، وتتحقق العدالة في المجتمع .

لكن الشمول في التفكير دعا افلاطون الى التحفظ . فمنعاً للفساد من ان يعود فينشأ في الداخل ، او يتسرب من الخارج ، اضاف الى النظم العامة قيوداً خاصة . فحصر سن الزواج ، واشترط الاجازة الصحية ، ومنع الزواج بين الاقارب الادنين ، واوجب اتلاف المواليد الضعفاء وغير القانونيين ، كيما تنشأ الاجيال الجديدة قوية الاجسام تامة العافية . وحدد عدد المواليد حتى لا يزيد عدد السكان عن طاقة البلاد الاقتصادية ، فتبقى الجمهورية في مأمن من الفقر وسوء الحال ، وبالتالي ، من تولد النزاع ونشوب الفتن . ومنع التجارة الخارجية لما تؤدي اليه من منافسة بين الامم ، تنتهي بالحروب الطاحنة ، على نحو ما جرى بين اثينا واسبرطة . على انه اخذ ايضاً باسباب « الدفاع السلبي » ، فروّض الجند على الحياة الخشنة ، واقامهم بصورة دائمة حراساً على اسوار الجمهورية ، مدافعين عن كيانها ونظامها .

بذلك – على ما رأى افلاطون – تتم السعادة للفرد ، ويؤمن الاستقرار في المجتمع ؛ اذ يقوم كل فرد في طبقته بما اعد له ، وتنهض كل طبقة بما ترتب عليها ، ويستوفي كل مواطن ما يوازي اتعابه ؛ فيزول العدوان وتتحقق العـــدالة .

(٣) « الجماعة الفاضلة » في الاسلام

هم كما وصفوا انفسهم « اخوان الصفا وخلان الوفا واهل العدل وابناء الحمد » . لكنهم كتموا اسماءهم فلم يرد منها في التاريخ الا : ابو سليمان المقدسي ، وابو الحسن الزنجاني وابو احمد المهرجاني ، والعوفي ، وزيد بن رفاعة – ولعلها اسماء مستعارة . وتدل القرائن الكثيرة على ان هذا الاخير كان رئيسهم ، وان الاول كان كاتبهم ، ومدوّن قراراتهم ومصنف علومهم . الف هؤلاء واتباعهم جمعيـــة سرية في مدينة البصرة عرفت « بجمعية اخوان الصفا » . بدأ شأنها يظهر في النصف الثاني من القرن العاشر . وكانت تنعى على العصر ما بلغت اليه حالته الاجتماعية من فساد وتفسخ ، وتدعو الى الاصلاح بالالفة والتعاون . بيد ان مؤسسيها وجدوا ان الدعوة العامة لا تجدي نفعاً ، فاختاروا العمل سراً ، وحصروا النشاط في فئة من الشبان المستنيرين ذوي الاخلاق الرضية ، فدعوهم سراً الى الانخراط في سلكهم ، والانضمام اليهم في تحقيق جهودهم .

وكان لهم من تأليف هذه الجمعية غاية ظاهرة يسعون

الى تحقيقها ، ووسيلة معينة يأملون الوصول بها الى تلك الغاية . أما الغاية فالسعي للنجاة من شرور هذا المجتمع ، واعداد النفس للظفر بسعادة الاخرة ؛ وذلك ببناء نواة لمجتمع جديد خيّر في الحواضر الكبرى ، تستعاد فيها الحياة الرضية التي عرفت في عهد الراشدين . اذ قد ساءت الاحوال بعد عهد النبي ، فقتل الخيرون من صحبه ، وتوالت على اهله المصائب ، « فصار ذلك سبباً لاختفاء اخوان الصفا ، وانقطاع دولة خلان الوفا » ، فتراءى لهم انهم جديرون باعادة المياه الى مجاريها . واما الوسيلة فالاستعانة بالعلوم العقلية على تحرير الشريعة مما لحقها من الضلالات ، اذ زعموا « ان الشريعة قد تدنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الا بالفلسفة ، لانها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية ... وانه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال » .

ولما كانوا قد حصروا نشاطهم في أوساط الشبيبة الواعية ، والتمسوا الاصلاح عن طريق تعميم العلوم ، فقد وضعوا ، باديء ذي بدء ، اثنتين وخمسين رسالة ، لخصوا في كل منها فرعاً من فروع العلم باسلوب شيق ومأخذ سهل ، واجملوا اغراضهم في « رسالة جامعة » . ثم بثوها تباعاً بين من اصطفوهم من اهل الكفاءة ، آملين ان تعم دعوتهم الاقطار الاسلامية ، ويتم الاصلاح المنشود على يدهم . فهم ، والحالة هذه ، ينحون نحو الفلاسفة في وجوب

التـأليف بين الشريعة والفلسفة ، لكنهم لا يعتبرون ذلك غاية في نفسه ، بل يتخذونه وسيلة لتهذيب الخلق ، وتزكية النفس ، واصلاح الشؤون الاجتماعية والسياسية في المجتمع. على ان من المؤرخين من يرى ان الجمعية كانت فرعاً من فروع الحركة الاسماعيلية ، تتحين الفرص للايقاع بالعباسيين ، وارجاع الحكم الى آل البيت . لكن الادلة على ذلك — فيما نعلم اليوم — لا تزال غير قاطعة .

وقد كان للجمعية نظام داخلي يفرض الالفة بين الاخوان ، والتعاون التام في شؤونهم ، ويدعو الى ان يعاشر بعضهم بعضاً بالايثار والتضحية . اذ « ليس شيء ابلغ على المعاونة من ان تجتمع قوى الاجساد المتفرقة وتصير قوة واحدة ، وتتفق تدابير النفوس المؤتلفة وتصير تدبيراً واحداً ، حتى تكون كلها كانها جسد واحد ونفس واحدة ، فعند ذلك تغلب كل من رام غلبتها ، وتقهر كل من خالفها وضادّها » . ويوصي هذا النظام بالحرص على الاخ لانه « اندر من الكبريت الاحمر » ، وبالتفاني في سبيل عونه واسعافه ، وبتقديمه على الاقرباء اياً كانوا ، لان صلة الروح امتن من صلة الجسد . ذلك لانهم رأوا في هذا التعاون الوثيق السبيل الوحيد للخلاص من شرور الدنيا.

على انهم لم يدعوا الى العزلة ، ولا الى الانقطاع عن شؤون المجتمع ، بل ارادوا ان يكون مجتمعهم — في اول الامر على الاقل — مجتمعاً ادبياً معنوياً روحياً ،

وان يجعلوا منه مدينة رمزية روحانية ، تعنى بشؤون النفس قبل الجسد ، وبالاخلاق قبل حاجات الدنيا . وعلى ذلك قالوا : « وينبغي لنا – ايها الاخ – بعد اجتماعنا على الشرائط التي تقدمت من صفوة الاخوّة ، ان نتعاون ونجمع قوة اجسادنا ، ونجعلها قوة واحدة ، ونرتب تدبير نفوسنا تدبيراً واحداً ، ونبني مدينة فاضلة روحانية ، ويكون بناء هذه المدينة في مملكة صاحب الناموس الاكبر . . . وينبغي ان يكون لاهل المدينة سيرة جميلة كريمة حسنة يتعاملون بها فيما بينهم ، وان يكون لهم سيرة اخرى يعاملون بها اهل المدن الجائرة . . . وينبغي ان يكون اساس هذه المدينة على تقوى الله كيلا ينهار بناؤها ، وان يشيد بناؤها على الصدق في الاقاويل ، والتصديق في الضمائر ، وتتم اركانها على الوفاء والامانة كيما يدوم ، ويكون كمالها على الفرض في الغاية القصوى التي هي الخلود في النعيم » .

والتاريخ لا يبين مدى ما تم من اهداف هذه الجماعة ، لكن الظاهر ان نشاطهم لم يتعدّ البصرة بعيداً ، وان كانت رسائلهم قد نفذت الى كل مكان . ولئن كانوا قد فرضوا نفسهم على التاريخ ، الا ان هدفهم بقي الى الآن حلماً من احلام الفلاسفة .

(٤) « المدينة الفاضلة » في الاسلام – الفارابي

وجد الفارابي نفسه ، في القرن العاشر ، في وضع اجتماعي

يشبه ، من وجوه عديدة ، الوضع الذي وجد افلاطون نفسه فيه قبل ذلك بنحو ثلاثة عشر قرناً . ويكفي ان نلمح هنا الى تجزؤ الخلافة العباسية ، وقيام النزاع بين الدويلات التي نشأت منها ، والى ما ادى اليه ذلك من اضطراب حبل الامن ، وارتباك سياق الاعمال ، وفساد شؤون المجتمع . وعليه فقد سنح للفارابي ، كما خطر لافلاطون من قبل ، ان يرسم تصميماً لمجتمع فاضل . على ان الفارابي لم يكن طليق اليد كافلاطون في تعديل النظام القائم كما يشاء ويهوى ، وان يجعل من نفسه ، كما جعل افلاطون ، مصدراً لتشريع جديد ، بل كان مقيداً باحكام شريعة منزلة اضطر — بحكم عقيدته — الى العمل ضمن حدودها . وهو ما يشهد به كتابه « آراء اهل المدينة الفاضلة » .

استهل الفارابي بحثه الاجتماعي في هذا الكتاب باعتبار الاجتماع ضرورة انسانية ، وقرر من ثم ان التعاون الصحيح بين الافراد وبين الجماعات هو السبيل المؤدي الى سعادة الفرد ومصلحة الجماعة . واذ نشد الاصلاح للمجتمع الفاسد الذي كان يعيش فيه ، اختار ان يبدأه من اصغر كتلة ممكنة . فشطر المجتمع الى شطرين : كامل يستقل بحاجات اهله ، وناقص لا يفي بها . وجعل المجتمعات الكاملة ثلاثة : كبرى هي المعمورة ، ووسطى هي الامة ، وصغرى هي المدينة ؛ وجعل الناقصة اربعة : هي القرية والمحلة

والسكة والمنزل . وعلى ذلك فقد بدأه من المجتمع الكامل الاصغر الذي هو المدينة ، خلافاً لافلاطون الذي بدأه في المجتمع الاوسط الذي هو الجمهورية .

واتخذ الفارابي قياسه في مشروع الاصلاح من الفرد ، لانه الوحدة التي يتألف منها المجتمع . لكنه لم يعتبر قوى النفس فيه اساساً لنظامه العتيد ، لان الاسلام يأبى النظام الطبقي الذي انتهى اليه افلاطون من قياسه ، ، ولذلك آثر ان يستمد نظامه من تركيب الجسم العضوي ، حيث تتعاون الاعضاء في نظام تام مركز يعمل برئاسة القلب . وقد اوجب ان يكون عمل كل فرد في المجتمع بحسب اهليته وكفاءته ، كما ان عمل كل عضو في الجسم انما هو بحسب فطرته وطواعيته . واشترط في التعاون الارادي بين افراد المجتمع الدقة والصدق اللذين تحققهما اعضاء الجسم في تعاونها الفطري القسري ، فينال الفرد من المكافأة ما يعادل خدمته ، وتتحقق بذلك السعادة في حياته والعدالة في مجتمعه .

وكما ان وظائف الاعضاء تتسق بعناية القلب ، كذلك اعمال الافراد في المجتمع الفاضل انما تنتظم بارشاد رئيس عالم فاضل . وقد اشترط الفارابي في رئيس المدينة الفاضلة صفات اخصها كمال العقل ، وتمام المخيلة . وكأنما اراده ان يكون جامعاً لخلال الفلاسفة والاولياء . وغالب الظن انه يستوحي صفات رئيسه من خليفة المسلمين ، ويستلهم

نظامه من عهد الراشدين ، وهو العهد الذي طالما اعتبر عهد الحكم المثالي في الاسلام . لكنه يقترح ، إن شغر مركز الرئاسة ، ولم يعثر على شخص يتحلى بالصفات اللازمة ، ان تؤلف هيئة تؤمن بمجموع افرادها هذه الصفات فتكون رئيساً رمزياً . ولا يحاول الفارابي في مجتمعه الجديد ان ينقض شرائع موجودة ، او يحدث شرائع جديدة على نحو ما فعل افلاطون ، لان الفساد – على ما بدا له – لم يكن من نقص في التشريع ، بل من فساد الناس وطغيانهم . واذن فالنجاة من الفساد انما تتحقق بلزوم احكام الشريعة ، والحرص على تطبيق مقتضياتها . وذلك كفيل عنده بعودة الحياة الى مثل ما كانت عليه في العهد الفاضل القديم .

وبدلاً من ان يتعرض الفارابي الى الاوضاع القائمة ، ويهاجم الاشخاص والهيئات بصورة مباشرة ، عمد الى وصف المجتمعات غير الفاضلة ، وبين وجهات شذوذها . فذكر منها المدينة الجاهلة والفاسقة والمبدلة والضالة . ف « **الجاهلة** » هي التي لم يعرف اهلها السعادة الحقيقية فانغمسوا في امور ظنوها الغاية من الحياة . و « **الفاسقة** » هي التي عرفت السعادة الحقيقية لكنها انحرفت عنها ، وسلكت مسلك اهل المدينة الجاهلة . و « **المبدلة** » هي التي كانت في اعتقادها سديدة الرأي فبدلته ، وتبدلت افعالها بحسب ذلك ، و « **الضالة** » انما هي التي ظنت انها على حق فيما اعتقدت

وخالت الخداع من رئيسها والتمويه وحياً والهاما .

ويعيش اهل المدينة الفاضلة في وفاق وامن والفة جامعة ، في حين يعيش اهل المدن غير الفاضلة في نزاع وخصام وتعاسة مشقية . هذا في الدنيا ، اما في الآخرة فان نفوس اهل المدن الفاضلة تخلد في سعادة ابدية . واما نفوس اهل المدن الفاسقة والمبدلة والضالة فانها تخلد في شقاء ابدي . لكن نفوس اهل المدن الجاهلة لا تستشعر السعادة ، ولا تتحسس الشقاء ، بل تبيد وتنعدم شأن نفوس الحيوانات .

يتبين لنا من ذلك ان الفارابي تأثر بفكرة افلاطون لا بنظامه ، ولذلك جاء نظامه شرقياً اسلامياً . فالاجتماع الفاضل في الاسلام اجتماع ثيوقراطي : يعنى بشؤون الحياة في الدنيا ، وشؤون النفس في الاخرة ، ويحاول ان يؤمن للناس سعادة الدنيا ونعيم الاخرة . على ان كلا النظامين لم يخرج من عالم الفكرة الى عالم الواقع .

المجتمع الواقعي

ظهرت الفلسفة الاجتماعية في الغرب الاسلامي في ظروف شبيهة بتلك التي طغت في الشرق ، لكنها اتجهت اتجاهاً واقعياً . منشىء هذه الفلسفة ابن خلدون (١٤٠٦) ، وقد عاصر عهد التفكك في الاندلس والمغرب ، عندما نشأت الامارات الكثيرة واستفحل النزاع بينها ، فوجد

الطامعون الاحوال مؤاتية للعصيان والاغتصاب والاستئثار بالحكم . وعبد الرحمن بن خلدون عربي الاصل ، يعود نسبه الاقصى الى امراء كندة . ولد في تونس ونشأ في بيت اشتهر بالعلم ، وتوارث الاشتغال بالقضاء . حصل علومه الاولى على والده ثم على مشاهير عصره ، واظهر تفوقاً خاصاً بالفقه المالكي ، واذ عرف بتفوقه عين كاتباً في بلاط ابي اسحق الحفصي في تونس . على انه كان بعيد المطامع شديد الرغبة في السيادة . وكانت المملكة الاسلامية في المغرب مجزأة الى امارات تتنازع السلطة ، ويعدو بعضها على بعض . فخاض ابن خلدون غمار السياسة . وكان كلما لاح له وجه النصر في جانب امير ما ، راسله واشتغل لحسابه ، وربما دخل في مؤامرات خطيرة ، ضد سيده ، لمصلحة ذلك الامير . وقد افتضح امره غير مرة ، والقي في غياهب السجون ، وتعرض لخطر الموت . وبلغ تخوف الامراء منه — في نهاية الامر — انهم كانوا لا يرتاحون لوجوده في بلادهم ، اذ قلما دخل بلداً الا ثارت فيها القلاقل ..

واذ انتهى ابن خلدون من مغامراته الخطرة الى الفشل ، واحس بنفور الامراء منه ، اعتزل السياسة ، ولجأ الى قلعة ابن سلامة في داخل البلاد ، وعكف على وضع كتاب عام في التاريخ هو « كتاب العبر . . . » مهد له بمقدمة في احوال العمران ، سلخ في تدوينها اربع سنوات . واذ

يبدأ بتحقيقه التاريخي ، شعر بالحاجة الى المصادر ، فاضطر الى ان يخرج من عزلته ، ويتوجه الى تونس حيث اتم مؤلفه . لكن الظنون والمخاوف لم تلبث ان حامت حوله من جديد ، فآثر الرحيل عن البلاد جملة الى الاسكندرية . وبعد ان استقر بهـا ارسل يستقدم اسرته ، فغرقت في طريقها اليه . فقصد الى القاهرة ، وتولى فيها تدريس الفقه المالكي . ثم عين قاضياً لهذا المذهب ، لـكنه لم يلبث ان عزل لخلاف نشب بينه وبين قاضي المذهب الشافعي . فتوجه الى مكة حاجاً فالى المدينة ، ثم عاد الى القاهرة وأكبّ عـلى تنقيح تاريخه . وفي سنة (١٤٠٠) بلغ تيمورلنك ، في حملته ، الديار الشامية ، ورابط في ضـاحية دمشق . فقصدها سلطان مصر واصطحب ابن خلدون فيمن اصطحب ، واوفده الى تيمورلنك بمهمة عقد الصلح ، فانجزها بعد لأي . ثم عاد الى القاهرة وفيها توفي .

افاد ابن خلدون من ذلك كله خبرة واسعة في احوال المجتمع ، وتقلبات السياسة . ولذلك قدم كتابه التاريخي ببحث مستفيض في طبيعة العمران واطـوار المجتمع ، واستهل هذه المقدمة باستعراض نقدي للاخطاء التي وقع فيها المؤرخون ، فردّها الى اسباب منها : ميوعة البحث ، والميل مع الهوى ، والجهل بطبائع العمران . ثم ابان في سائر المقدمة ان المجتمع الانساني يخضع في نشأته لعوامل طبيعية فعّالة ، وينساق في تطوره لنواميس عامة شاملة ،

لا غنى للمؤرخ المحقق عن الوقوف عليها . واذ تبسط في شرح تلك العوامل ، وتفصيل هذه النواميس ، وجد نفسه يدّون علماً جديداً « مستنبط النشأة » ، اشبه ما يكون بفلسفة الاجتماع . وهو موضوع دراستنا هذه .

(١) المجتمع وقواعد العلم

المّ ابن خلدون بعلوم عصره ، لكنـــه لم يطمئن الى مقررات الفلسفة فيما بعد الطبيعة ، لاعتقاده بان موضوعها من طور غير طور العقل ، فالعقل غير صالـح للنظر فيها ، اذ « الميزان الذي يوزن به الذهب لاتوزن به الجبال » . على ان خروجها عن طوره لا يعني انها باطلة ، كما ان خروج المعقولات عن طور الحيوان لا يعني انها باطلة . وانما هي تتحصل بقوة في النفس كتلك التي عند الانبياء والاولياء ، فينبغي — من ثم — على الجمهور ان يثق بما يلقون اليه من ذلك . لذلك تحول ابن خلدون عن موضوع الالهيات الى المجتمع ، يدرس شؤونه ، ويعلل احداثـــه واطواره ، ويجتهد في استخراج قوانينه واستنباط نواميسه. على انه اذ يقرر ان الشريعة هي الطريق الى معرفـــة الغيبيات ، يعتمد العقل في سائر شؤون المجتمع ، ويخضع احواله واحداثه لقواعد العلم ومقتضيات المنطق . ولذلك تميز بحثه الاجتماعي بواقعيته وطابعه العلمي . واكثر ما يتجلى هذا الطابع العلمي الواقعي في اخضاع احوال المجتمع الى ناموس العلة . فقد تقرر عنده ان كل حادث في التاريخ

انما حدث بحكم علة اوجبته . واشترط في ادراك احوال المجتمع ، على وجهها الصحيح ، معرفة العلل التي اثرت في تلك الاحوال . ولقد اوضح — الى ذلك — اننا كثيراً ما نجهل الاسباب الداعية والعلل المؤثرة ، فاذا كان ذلك ، لا يجوز ان ننسبها الى الظروف والصدف ، بل ينبغي ان توالي البحث عن العلة ، او نقرر وجودها ونعترف بجهلها . فشأن المجتمع في ذلك شأن عالم الطبيعة ، وناموس العلة واحد فيها . وهذه النظرة الى المجتمع هي التي وجهت ابن خلدون توجيهاً جديداً في فهم التاريخ ، فخالف القدماء في اعتباره سلسلة من الاحداث الجارية ، وقرر انه « خبر عن المجتمع الانساني ، الذي هو عمران العالم ، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الاحوال مثل التوحش والتأنس ، والعصبيات واصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض ، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها ، وما ينتحله البشر باعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع ، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعة من الاحوال » . فهو صاحب الخطوة الاولى في اعتبار التاريخ علماً اجتماعياً .

(٢) المجتمع ومقتضيات العيش

يعزو ابن خلدون اجتماع افراد الناس ، ونشأة التعاون بينهم ، الى عاملين اساسيين : الاول تقصير الفرد عن استيفاء جميع حاجاته الضرورية ، مما يتعلق بالطعام والرداء

والمأوى ، وعجزه منفرداً عن دفع ما قد يعرض له من العدوان . فكان من ذلك اجتماع افراد من جنسه في مكان ما ، واختصاص كل منهم بشأن من شؤون الحياة ، على اساس التعاون وتبادل المنافع . على انه باجتماع الناس على هذا النحو ، اشتبكت بعض مصالحهم ، ووقع بينهم النزاع ، فاحتاجوا الى وازع يقضي بينهم في الخصومات فكان ذلك منهم الى من ميز نفسه بالحزم والحنكة ، والمقدرة على فرض ارادته . وبمرور الزمن استأثر هذا بالسلطة ، ومهد سبيلها لذريته من بعده ، فكانت من ذلك العصبية . وبتحول الجماعة من حياة البداوة الى الحضارة صارت العصبية الى ملك ؛ وذلك عن طريق استئثار السلالة بالسلطة ، واستكثار الانصار والاعوان ببذل وجوه المنافع ، وحشد الاموال بالاستيلاء على مصادر الثروة ، وتجهيز الجيوش لدفع المنافسين والمزاحمين . ومع ذلك فان السلطة لا تسلم للسلالة الواحدة مدى الدهر ، لكنها لا تلبث ان تتحول الى هيئة ناشئة اخرى . وغاية ما تدوم السلطة في السلالة الواحدة اربعة اجيال ، يتولاها اربعة جدود : بانٍ ومباشر ومقلدٍ وهادم ، على ما سيجيء .

(٣) المجتمع وعوامل الطبيعة

ثم ان المجتمع الناشىء — في رأي ابن خلدون — ليس بمعزل عن عوامل الطبيعة ، بل هو واقع تحت تأثيرها ، وخاضع في تطوره لتوجيهها . يذكر منها على سبيل

التعيين ثلاثة : هي الاقليم والتربة وطبيعة الهواء . فالعمران البشري اول ما نشأ ، وأرقى ما بلغ في الاقاليم المعتدلة ، حيث احتشد الناس ، وانتظم التعاون ، وقامت الدول ؛ فارتقت الزراعة والصناعة ، وازدهرت العلوم والمعارف ، وظهرت الاديان وتفرعت المذاهب . اما الاقاليم الحارة والباردة فقد بقيت ضعيفة الحظ من العمران ، بعيدة عن الرقي بنسبة بعدها عن الاعتدال . واما طبيعة الارض فانما تؤثر في العمران من حيث خصب التربة ، وثروتها المعدنية والمائية ، وموقعها من سواحل البحار او ضفاف الانهار او خطوط المواصلات . فان ذلك كله من عوامل توجيه العمران ، اذ به يتقرر توجه المجتمع نحو الزراعة او التجارة او الصناعة ، ومدى ما يبلغ من الرقي في كل منها . اما طبيعة الهواء فمن حيث تأثيرها في امزجة الناس واخلاقهم . فقد عزا ابن خلدون الميل الى الكسل والطيش واللهو في المناطق الحارة الى حرارة الهواء ، ونسب النشاط والنباهة والاتزان في المناطق الباردة الى برودة الهواء ، فآثر لذلك سكان الارياف جملة على سكان الاصقاع الساحلية ، لاسيما المدن المكتظة بالسكان . بل هو يعيد حتى لون البشرة الى تأثير المناخ ، فيرد سوادها في المناطق الاستوائية الى وقوع اشعة الشمس مسامتة ، وبياضها في الاقليمين الثاني والخامس الى وقوع الاشعة مائلة .

(٤) المجتمع وناموس التطور

بحكم هذه العوامل على اختلافها وتفاعلها ينشأ المجتمع البشري . فاذا نشأ سلك سبيل التطور ، فمر في ثلاثة ادوار : بدوي فغزوي فحضري . فالبداوة طور المجتمع الاول . والبدو يقتصرون من حاجات الحياة على الضروري البسيط ، فيعيش الرعاة منهم على تربية المواشي ، ينتقلون بها من مكان الى مكان في طلب المراعي ومنابع المياه ، في حين يستقر المزارعون في المنبسطات الخصبة ، يعالجونها بالفلاحة والزراعة ، ويعيشون فيها على الحبوب والبقول والاغراس ، وهؤلاء اكثر استقراراً من اولئك ، ومستوى العيش عندهم احسن حالاً . فاذا زاد عدد السكان ، وقصرت موارد العيش عن كفايتهم ، ورأوا ما عند جيرانهم المتحضرين من الخيرات الكثيرة ، حزموا امرهم ووالوا الغزوات على تخومهم ، واستاقوا ما استطاعوا من مواشيهم ، ونهبوا ما تيسر لهم من خيراتهم ، واعتصموا منهم ببواديهم . فاذا استشعروا منهم ضعفاً غزوهم في عقر دارهم ، واقاموا في مواطنهم ، واستأثروا بالكثير من موارد رزقهم ، وبسطوا عليهم سلطانهم ، فغدت عصبيتهم ملكاً .

فاذا تمّ لهم اخضاع الامصار ، استعانوا على ادارتها وتنسيق احكامها بالامة المقهورة . ثم نزعت نفوسهم الى التماس الرغد والسعة في العيش لتوفر اسباب النعمة لهم ، فاختلطوا

بالسكان ، وقلدوهم بمظاهر حياتهم ، وتعلموا منهم الصنائع ، واخذوا عنهم العلوم ، وفرضوا عليهم في مقابل ذلك لغتهم والكثير من عاداتهم وآرائهم ومذاهبهم في الخُلُق والاعتقاد ؛ ولا بدع فالناس عـــلى دين ملوكهم . فاذا امعنوا في الرغد ، انتهوا الى الترف والبطر ، واستناموا الى الثقة ، وغفلوا عن الحزم في الادارة ، واستنابوا اتباعهم في معالجة الشؤون . فـــلانت شوكتهم وضعف امرهم ، واستمروا مع ذلك في الاستزادة من اللهو ، والاستكثار من فنون اللذة . فاذا اصابهم من يجاورهم من البدو على تلك الحال والوا عليهم الغزوات ، حتى تمكنوا من قهرهم على بلادهم ، واستخلاص الامر من يدهم ؛ ففدوا من هؤلاء البـــداة المتغلبين بنسبة ما كانت الامة المتحضرة منهم اذ غلبوهـــا وسيطروا على مرافقها .

ويرافق هذا التطور السياسي ، من دور البداوة الى دور الحضارة ، توسع حضري عـــلى سبيل التقليد بالتشبه الجزئي بين جيل وآخر ، الى ان ينتهي الى المفارقـــة والمباينة . ذلك ان الجيل الغازي يحافظ على الكثير مـــن اوضاعه ، ولا يقتبس الكثير من مظاهر الحضارة الجديدة . فاذا جاء الجيل الثاني مزج بين ما اخذه عن الجيل الاول وما وجده في المجتمع المغلوب على امره . فاذا تلاه الثالث التّف بين هذا المزيج الموروث والجديد الطارىء . وكانت حياة الجيل الرابع مولدة جملة وتفصيلاً ، واختفت منـــها

آثار البداوة بما حل مكانها من غضارة العيش ، ورقة الذوق ، ولين العريكة .

*

وهكذا فالمجتمع الانساني ينشأ بحكم ضرورة التعاون ، ويتنوع بتأثير الاقليم والموقع والمناخ ، ويتطور تبعاً لناموس الاحتكاك والتقليد وحب التوسع ، ثم يبدأ انهياره من حيث يبلغ كماله ، ويقوم على انقاضه مجتمع جديد يعيد تاريخه ويكرر سيرته . وهكذا دواليك .

مراجع حديثة للتوسع

احمد امين — قصة الفلسفة اليونانية

الفصل العاشر : رأي افلاطون في الدولة .

يوسف كرم — تاريخ الفلسفة اليونانية

الباب الثاني — الفصل الخامس : السياسة .

الاب الياس فرح — فلاسفة العرب — الفارابي

المدينة الفاضلة .

عمر فروخ — اخوان الصفا

القسم الاول — جماعة اخوان الصفا ورسائلهم .

القسم الثاني — الفصل التاسع : الفلسفة الاجتماعية .

طه حسين — فلسفة ابن خلدون الاجتماعية

الفصل الثالث : غرض المقدمة .

الفصل الرابع : الظواهر المستقلة عن الاجتماع .

الفصل الخامس : الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية .

الفصل السادس : الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر .

دي بور — تاريخ الفلسفة في الاسلام

الباب السابع — الفصل الاول : ابن خلدون .

نصوص مختارة للتحليل

كمال اليازجي — النصوص السائغة

النبذة الثامنة — القسم الثاني : نظام اخوان الصفا .

من « الرسائل اخوان الصفا »

النبذة الثامنة — القسم الثالث : المدينة الفاضلة .

من « اراء اهل المدينة الفاضلة» للفارابي

النبذة التاسعة — في الحضارة والعمران .

« المقدمة » لابن خلدون

خاتمة

في انتقال الفكر العربي إلى الغرب اللاتيني

●

الوعي الفكري في الغرب اللاتيني

نقف الان من الفكر العربي عند آخر العهد بنشاطه في تلك الحقبة . شرع العرب بنهضتهم العلمية هذه في القرن الثامن ، وما زالوا يعملون على بحث المسائل ، وتدوين العلوم ، وترجمة الاثار الدخيلة ، حتى كان القرن الرابع عشر . فاخذت من بعده جذوة نشاطهم في الخمود ، وكوكب سعدهم في الأفول .

(١) اوج الفكر العربي ويقظة الفكر اللاتيني

يخيل الى الناظر في الحضارة العربية انها ظهرت وخبت وكأنها لم تظهر ولم تخبُ . لكنه ، ان هو انعم النظر في العوامل التي بعثت النهضة الفكرية في العالم اللاتيني ، ايقن ان ذلك التراث المجيد ، الذي نشأ وازدهر في ستة قرون ، وهدى بنوره الفكر الانساني في ابان عصور الظلمة ، لم يضمحل كسحابة صيف ، ولم يتلاشَ كحلقات

المياه ، بل نفذ الى موطن آخر مـــن مواطن الاسرة البشرية ، وساعد على بعث فكر جديـــد ، كان يتلمس طريقه الى الحياة ، ويتحفز للخروج من الظلمة الى النور . ولدت الحضارة العربية واوروبا تتخبط في ظلام الجهـل ، وعندما بدأت تفتح عينيها للنور ، كانت الحضـارة العربية في اوج مجدها وكامل نضجها ، فاخذت ترتضع مـــن لبانها . واذ حان وقت الفطام ، سعت في طلب الغـذاء من مصادر اخرى ، واتجهت في نموها اتجاهـــاً مستقلاً ؛ وما بلغت اشدها ، حتى كانت قد بنت صرحـاً مـــن الحضارة جديداً . على اننا لن نقف مـن حـكاية الفكر العربي عند هذا الحد ، لان ذلك لا يفي بحقه علينـــا ؛ ولا بد لنا ، وفاء بذلك الحق ، من ان نعرض — ولو بايجاز — الى الدور الذي لعبه في نهضة اوروبا الفكرية .

والذي نلاحظه ، بادىء ذي بدء ، ان يقظـة الفكر اللاتيني قد افترنت بملابسات شديدة الشبه بتلك الـــتي رافقت الفكر العربي في نشوئه ونمـّوه . فقد نشأت النهضة الفكرية في الاسلام من عامل ديني ، وكذلك نشأت في العالم اللاتيني . وبدأت النهضة العلمية في القرن الثامـــن بالترجمة والنقل ، وكذلك بدأت في اوروبا في القـرن الثاني عشر . وكان النقل من اليونانية الى العربية عـــن طريق السريانية ، ومن الهندية الى العربية عـــن طريق الفارسية ، ثم غدا الى العربية عن لغة الاصل مبـاشرة ؛

وكذلك كان النقل من العربية الى اللاتينية عن طريق العبرية ، ثم صار بينهما بلا وسيط . وكما ان الحركة الفكرية لم تنشأ عند العرب على سبيل الطفرة ، بل سبقها عهد من الاستعداد ، وشعور بالحاجة ؛ كذلك هي لم تجيء في العالم اللاتيني الا بعد استعداد ، وبعد شعور حاد بالحاجة الماسة .

على اننا ، ان نحن سلمنا بالقول المأثور : « ان العرب تسلموا الفلسفة اليونانية بيد السريان ، وادوها الى اللاتين بيد اليهود » ، فلا يجوز ان يُفهَم من ذلك ان مهمة العرب كانت مقصورة على النقل ، وان فضلهم لم يتجاوز حفظ الاثار اليونانية ، وحملها من شرقي اوروبا الى غربيها ؛ بل من العدل ان نسجل لهم فضلاً عظيماً في تنمية هذا التراث وتوجيهه . فقد استنبطوا من المذاهب اليونانية والتعاليم الاسلامية فلسفة مستقلة ، انبثقت عندهم من فكرة الاتفاق الجوهري بين العلم والدين ؛ ومارسوا العلوم على اختلافها ، واضافوا اليها الكثير من الحقائق ، وضبطوا الكثير من المعلومات ، وحسنوا ما استطاعوا في اساليب الدرس والاختبار ؛ واهتدوا الى الكثير من المستنبطات والمكتشفات . ولقد افاد علماء اللاتين من مؤلفات العرب في بناء نهضتهم العلمية ، وانتفع متكلموهم وفلاسفتهم بكلام المسلمين وفلسفتهم في انشاء علم اللاهوت ؛ وهو ما سنسوق اليه كلامنا ، ونختم به رسالتنا .

(٢) الاتصال الفكري بين العرب واللاتين

لم يكن العرب ، في ابان حضارتهم ، بمعزل عن الشعوب الاوروبية ؛ بل قامت بينهم وبين العالم اللاتيني صلات وثيقة ، لا سيما في الاندلس وصقلية والقسطنطينية والديار الشامية . ولم تكن الاطماع السياسية ، والمصالح الاقتصادية ، هي وحدها التي عززت هذه الصلات ؛ بل كان من جملتها وفي طليعتها ، العامل الفكري والطموح العلمي . فقد كانت الامبراطورية الاسلامية في تلك العصور موطن العمران ، وموئل العلم ؛ وكان العرب قادة الشعوب في كل ما يمت الى التجارة والصناعة ، والعلم والفن ، بصلة . لذلك شخصت اليهم الشعوب بانظارها ، وقلدتهم في مظاهر حضارتها ، واستندت اليهم في تحصيل علومها وتوسيع معارفها . اما في ساحل المتوسط الشرقي ، فقد كانت الصلات السياسية والاقتصادية اوثق واغلب ، لان الصليبيين — بوجه العموم — لم يكونوا من هواة العلم ؛ ومع ذلك فقد تسرب ، على يدهم ، شيء من مؤلفات العرب العلمية الى اوروبا ، وترك في نهضتها الفكرية اثراً يذكر . ولعل اشهر رائد لعلوم العرب أولارد الباثي ؛ فقد جاء الديار الشامية في اوائل القرن الثاني عشر ، وقصد الى انطاكية وسواها من قواعد العلم ، وعمل على نقل عدد من مؤلفات العرب ، في الفلك والهندسة ، الى اللاتينية . وكذلك مدينة القسطنطينية ؛ فقد غدت في

القرن التاسع والعاشر من عواصم العلم ، وبلغ فيها النشاط الفكري اوجه في عهد قسطنطين السابع (القرن العاشر) . ومع ان البيزنطيين بذلوا جهداً في تعهد علوم اليونان القدماء ، الا انهم لم يبلغوا فيها شأو العرب ؛ ولذلك عمدوا في تحصيلها الى الاستعانة بالشروح والمؤلفات العربية .

على ان الصلة الفكرية ، بين العرب واللاتين ، كانت على اشدها في صقلية والاندلس ، وكانت في الاولى ارسخ منها في الثانية ، اذ اشتملت على الكثير من مظاهر الحياة الحضرية ، فضلاً عن الناحية العلمية الصرفة .

بدأت الحضارة العربية تتوثق في صقلية في النصف الثاني من القرن العاشر ، اذ كانت تابعة للحكم الفاطمي . ومع ان هذه الجزيرة خضعت ، بعد حين ، للفاتحين النورمانديين ، الا ان معالم الحضارة الشرقية لم تزل عنها ، بل زهت في عهد روجر الاول (١١٠١) لانه كان من محبي العلم وارباب الخلق السمح ، فقرب العلماء من كل جنس ، واستعان بالخبراء من كل موطن ومذهب . ثم بلغت هذه الحضارة اوجها ، واوسع مداها ، في عهد حفيده فردريك الثاني (١٢٥٠) ، اذ جعل بلاطه كعبة للعلم ، وموئلا للعلماء ؛ وانفق بسخاء على ترجمة الاثار العربية الى اللاتينية . ثم انه اغرم بالازياء والعادات ومفاهيم الحياة الشرقية ، فعززها حتى انه اقام لنفسه دار حريم على نحو ما جرى عليه امراء المسلمين . وقد كان فردريك ، في حبه للعلم وحدبه على

العلماء ، شديد الشبه بالخليفة المأمون ؛ يدل على ذلك ما اثر عنه من انه وضع اسئلة ، في معضلات الفلسفة ومسائل العلوم ، وجهها الى اقطاب العلم في العالم الاسلامي ، فاجابه عنها ابن سبعين الاندلسي (١٢٦٩) في رسالته « الاجوبة عن الاسئلة الصقلية » ، وعبر عن رغبته في المسير اليه ان شاء ان يبسطها له . وكانت بين فردريك وامراء المسلمين ؛ في الشام ومصر والمغرب ، مراسلات تتعلق بشؤون العلم واحوال العلماء .

ولم تكن الاندلس في هذا الموضوع اقل شأناً من صقلية . فقد كانت قرطبة ، في عهد عبد الرحمن الناصر (القرن العاشر) ، من اشهر مدن العالم حضارة ، وابرزها عمراناً ، وارقاها علماً ؛ فكانت تباري في ذلك القاهرة وبغداد والقسطنطينية . وقد كانت ، في الغرب ، مقصد طلاب العلم ، وهدف الراغبين في الاستشفاء ، وغرض الساعين وراء الخبراء في الصناعات الدقيقة ، والفنون الجميلة . ولم تكن كذلك بالنسبة الى العالم الاسلامي وحده ، بل وبالقياس الى ممالك اسبانيا المسيحية في الشمال ، وشعوب اوروبا الوسطى . وكان مما عمل على انتشار الحضارة الاسلامية نحو الشمال هجرة « المستعربين » الى اسبانيا المسيحية ، وفرار اليهود الى جنوبي فرنسا ، على اثر اضطهاد المرابطين ثم الموحدين لهم ، بين القرن الحادي عشر والثاني عشر . وكان كثير من هؤلاء من اهل العلم

فنقلوا معهم ما وعوه من آثار هذه الحضارة لا سيما المدونات العربيـــة .

الترجمة الى اللاتينية

لا بد ، قبل التحدث عن وصول الفكر العربي الى العالم اللاتيني ، من كلمة نصف بهـا الطريق الذي سلكه هذا الفكر الى اللغة اللاتينية . وهذا بدوره يقتضينا ايراد كلمة عن تسرب هذا الفكر اولاً الى الاوساط اليهودية . ذلك لان اليهود كانوا ، من الفكر العربي وطـلائع النهضة اللاتينية ، بمقـام السريان في الشرق من الفكر اليـــوناني وطلائع النهضة العربية .

(١) اشتغال اليهود بالترجمة

لم يكن اليهود في الشرق بمعزل عن الحركة الفكرية الاسلامية التي انتشرت على اثر اتساع حركة الترجمة ، بل قد سرت اليهم ، وانتشرت بينهم ، حتى انقسم مفكروهم الى فرق شبيهة بفرق المتكلمين في الاسلام ؛ أوّلت بعضها النصوص الدينية ، رغبة منها في التوفيق بينها وبين مقررات العلماء وآراء الفلاسفة ، كما فعلت المعتزلة ؛ وتشبثت بعضها بالنص الحرفي ، شأن اهل السنة ، ودافعت عنـــه واخذت بمدلوله الحرفي . وكما تسربت الفلسفة الاســـلامية ، بعد نضجها في الشرق الاســـلامي ، الى المغرب والاندلس ؛ كذلك سرت فلسفة اليهود الدينية من الشرق ، الى ابناء

ملتهم في الاندلس . واول من حمل لواءها ونظم تعاليمها هناك ابن جبرول (١٠٥٨) . واخذت من بعـــده في التوسع والانتشار ، لا سيما وقد كانت بعيدة عن رقـابة السلطة . وكما ظهر من بين مسلمي الغرب فلاسفة عظام ، كذلك ظهر من بين يهود الغرب ، وكان اشهرهم موسى ابن ميمون (١٢٠٤) . فقـد غرف ابن ميمون من آراء المعتزلة ، واعتمد الفارابي وابن سينا ومعاصره ابن رشد ، في بناء مذهب فلسفي يهودي ، جرى فيه عـلى الاصول المشائية ، فقرر ان الله عقل اسمى ، وانه سبب اول واجب الوجود ؛ وقال بتعطيل الصفات الالهية ، واثبات ناموس السببية ؛ وذهب الى ان الله خلق العالم تباعاً ، ثم تركه في كفالة نواميس الطبيعة . وقد لاقى هذا المذهب انتشاراً واسعاً ، وايدته جماعة من مفكري اليهود ، حتى غدا - في وقت مـــا - مذهب الكنيس الرسمي ، كما غدت المعتزلة مذهب الدولة في عهد المأمون .

ورافق ظهور الحركة الفلسفية ونموّها ، حركة كلاميـة محافظة ، حمل لواءها اولاً سعيد الفيّومي (٩٤٢) ، واقام بيناتها على الادلة الخطابية ، شأن الكلام في طوره الاول. لكن انصارها لم يجدوا بـداً ، فيما بعد ، من الاستعانة بمناهج الفلسفة وبعض مبادئها ، للدفاع عن الشريعـــة في مدلولها الظاهر ، على نحو ما فعل الاشعري في الاسلام . وقد تحقق هذا المذهب الكلامي على يد عالم من المحافظين

هو يهودا هلاقي (١١٤٥) ، استعان في بنائه ، وتنسيق مبادئه ، واحكام بيناته ، بآثار الاشعري والغزالي . فقد حدّ من كفاءة العقل ، ودعا في طلب الاصلاح الى التمسك بحرفية الدين ، والاخذ بنصوص التوراة ؛ ووصف الله بالعلم الشامل ، والارادة المطلقة ، والقدرة التامة ؛ واثبت الصفات الالهية كما وردت في النص ، واطاح بناموس السببية ، وقال بالخلق من لا شيء ، وابطل فكرة الوحدة بين الشريعة والفلسفة ، وشنع على محاولات التوفيق . وهذا النضال بين الفريقين حملهما على الرجوع الى مؤلفات المسلمين وشروحهم ، فكان انصار المذهب « الميموني » يستعينون بردود ابن رشد على الغزالي ، واتباع المذهب « الهلاقي » يدافعون باراء الاشعري ، ويهاجمون بحملات الغزالي على اراء الفلاسفة . وهكذا عمل كل من الفريقين على نقل الكثير من اثار العرب في الكلام والفلسفة الى اللغة العبرية . وفي مستهل القرن الرابع عشر ، انتهت الفلسفة اليهودية الى لاون بن جرشون الملقب بالافريقي الذي اعتمد في بناء مذهبه على ابن رشد ، وتميز مثله بالجرأة والصراحة ، اذ قال بقدم العالم ، واستحالة الخلق من لا شيء ؛ ونادى بالوحدة الجوهرية بين الفلسفة والشريعة ، واوجب تأويل نصوص التوراة بما يتفق مع مقررات العلم ومبادىء الفلسفة .

وعاصر هذا النشاط في الابحاث الفلسفية اقبال على العلوم

الوضعية . فاشتغل اليهود في نقـــل مؤلفات العرب في الرياضيات والفلك والطب والطبيعة الى العبرية . واشتهر من هؤلاء النقلة ، في القرن الثالث عشر ، غير واحد مـــن اسرة طيبون ، كان اشهرهم موسى بن طيبون (١٢٦٠). ومرت حركة النقل هذه في مثل الادوار التي مرت بها ، من قبل ، بين اليونانية والعربية ، فبدأت تلخيصاً واجمالاً ، ثم غدت ترجمة دقيقة ، واقترنت من بعد بالشروح والتعاليق . على ان احداثاً سياسية ذات شأن رافقت هـــذا التقدم الفكري ، وكان اشدها تأثيراً ، في مـــا نحن بصدده ، هجرة جماعات من يهود الاندلس الى شمالي اسبانيا وجنوبي فرنسا ، وذلك على اثر الاضطهاد الشديد الذي لاقوه من المرابطين اولاً ثم من الموحدين . ومع ان هؤلاء اليهود رحلوا مشردين ، فقد نقلوا معهم ما وعوه من علوم العرب، وما اقتنوه من كتبهم ؛ واستأنفوا نشاطهم الفكري في موطنهم الجديد . وكان من رغبتهم في العلوم ، وحرصهم على اللغة العبرية ، ان اقبلوا بهمة على نقل تلك العـــلوم الى العبرية . على انهم ، لدى اختلاطهم بيهود المنطقة ، اخذوا يتحولون عن لهجتهم العبرية الخاصة الى لهجة اولئك ، وربما راودهم الامل في جعل العبرية الاوروبية لغة العلم مكان اللاتينية ، لكن صعوبة تحقيق هذا الهدف من جهة ، وحب الكسب من جهة ثانية ، حوّلهم الى الاشتغال بالنقل الى اللاتينية ، فعملوا في كنف رجال من اعاظم رعاة العـــلم

نظير الاسقف ريموندو في طليطلة وفردريك الثاني في صقلية . وكان من اشهر من اشتغل منهم بالنقل الى اللاتينية ابراهيم بن عزرا (١١٦٧) ويوحنا الاشبيلي (١١٥٣) وفرج بن سالم (اواخر القرن الثالث عشر) .

(٢) اقبال اللاتين على علوم العرب

لم يقبل مفكرو اللاتين على الفكر العربي الا بعد شعورهم بالحاجة اليه . وكان هذا الاستعداد ، في اول امره ، وليد حركة فلسفية دينية ، نشأت في الكنيسة المسيحية ، بحكم التوسع الفكري ، والتطور في وجهة النظر الى بعض الاعتبارات الدينية . ولئن كان ذلك قد حدث مستقلاً عما جرى عند المسلمين واليهود ، الا انه نشأ من المعضلة نفسها ، وهي محاولة التوفيق بين العقل والنقل . واول ما بدأ ذلك في جامعة باريس ، اذ لجأ فريق من الاخوة الفرنسيسكان ، وفي طليعتهم بطرس اللومباردي (١١٦٠) ، الى التوسع في تأويل بعض النصوص المقدسة ، والانطلاق في تخريج بعض العقائد تخريجاً فلسفياً ؛ وذلك للتقريب بين التعاليم الدينية ، والمقررات العلمية ، على نحو ما فعلت المعتزلة في صدر الاسلام . لكن الاخوة الدومينيكان في كلية السربون انتصروا للنص الحرفي ، ودعوا الى التشبث بمدلوله الظاهر ، والايمان به ايماناً مطلقاً ، شأن ارباب السنة في الاسلام . وبناء على هذا الشبه في الاساس بين التعليمين المسيحي والاسلامي ، فقد كادت المسائل الاولى

ان تكون واحدة في مواضيعها ، ووجوه الاختلاف فيها اذ تناولت فكرة ازلية العالم ، وخلود النفس ، والصفات الالهية ، وعقيدة وحدة العقول ؛ واوشكت الحلول التي اقترحت ان تكون هي اياها . ولذلك كان حرياً بمفكري اللاتين ، لدى اتصالهم بالمفكرين العرب ، أن يتأثروا بهم ، ويأخذوا عنهم .

وقد رافق هذا النشاط الفلسفي في العالم اللاتيني تقدم في سائر العلوم ، وكان العلماء هنالك يتلمسون طريقهم في الابحاث العلمية بالدرس البطيء ، والتحليل القياسي . فما ان تنبهوا الى النهضة العلمية التي ازدهرت على سواحل المتوسط ، وتيسر لهم الاتصال بها ، حتى توجهوا اليها ، وعملوا على درس معالمها ، ونقل آثارها .

وعى هذه الحركة افراد من اعلام العصر رعاية جدية ؛ فكرّموا العلماء ، وحرصوا على جمع الكتب ، وانفقوا بسخاء على نقلها الى اللاتينية . وكانت من اهم المواطن التي نشطت فيها هذه الحركة مدينة طليطلة في اسبانيا ، ومدينة بالرمو في صقلية . وكان اشهر رعاة العـــلم في الاولى الاسقف ريموندو (١١٥١) ، وفي الثانية فردريك الثاني (١٢٥٠) واشتهر منهم في صقلية قبل فردريك روجر الاول (١١٠١) ، وفي اسبانيا بعـــد ريموندو الفونسو الحكم ملك قشتالة (١٢٨٤) . ولم يقف نشاط هؤلاء الاعلام عند جمع الكتب وتنظيم حركة الترجمة ، بل قد عنوا بتنشيط حركة التأليف

في المواضيع العلمية على اختلافها ، ويسروا للمؤلفين الاصول الغربية ، والشروح والترجمات العربية للاصول اليونانية ، مستعينين في ذلك كله بعلماء اليهود واعلام « المستعربين » .

وكانت طليطلة قاعدة طبيعية لهذه الحركة ، لاتصال الفكر اللاتيني فيها بصورة مباشرة بالفكر العربي ، لا سيما بعد ان جعلها الفونسو الحكيم قاعدة لحكمه . وكذلك كانت صقلية ، لاسيما في عهد فردريك الثاني ، اذ كانت من اهم المواطن التي التقى فيها الغرب بالشرق وجهاً لوجه . لذلك غدت طليطلة وصقلية قبلة انظار رواد العلم في العالم اللاتيني ، وصار طريق العلم في اتجاه الديار الشرقية . نذكر من هؤلاء الرواد قسطنطين الافريقي (١٠٨٧) . وهو من اول الذين عملوا على نشر العلوم العربية في الغرب ، وكان من السابقين الى تنظيم حركة الترجمة ؛ وقد اشتغل بترجمة آثار العرب الى اللاتينية نحواً من ثلاثين سنة ؛ وكان لترجماته تأثير عظيم في التقدم العلمي في سليرنو وصقلية ، لاسيما في علم الطب . وكان من اكثر هؤلاء الرواد نشاطاً جيرارد الكريموني (١١٨٧) ؛ فقد قصد الى طليطلة ، وكان فاتحة اعماله فيها نقل الترجمة العربية لكتاب المجسطي الى اللاتينية . وفي طليطلة تعرف الى كثير من مؤلفات العرب العلمية ، وانقطع زمناً طويلاً الى نقلها ، حتى بلغ ما نقله منها نحواً من سبعين كتاباً ، بينها رسائل للكندي

والفارابي في الفلسفة ، وقانون ابن سينا في الطب . وجاء الشرق من ايطـــاليا اسطفان الملقب بالانطاكي في طلب المؤلفات الطبية . وكان مـــن جمـــلة ما نقل منها كتاب « الملكي » لعلي بن العباس ، وكتاب « الحاوي » للرازي . واشترك هريمان الالماني وروبرت الانكليزي في نقل عـدد من الكتب العربية بين جنوبي فرنسا وشمالي اسبانيـــا ؛ اشهرها القرآن الكريم ، و « حساب الجـــبر والمقابلة » للخوارزمي (وهو الكتاب الذي حمل الارقام الهندية الى العالم اللاتيني) ، ورسائل اخرى في الفلك والرياضيـــات . وقد قصد الى الشرق رواد العلم حتى من الجزر البريطانية . واشهر هؤلاء ادلارد الباثي وميخائيل سكوت . رحل الاول الى اسبانيا ، وتوقف في جنوبي ايطاليا ، ثم توجه الى الديار الشامية ، ونقل الكثير من الكتب في الرياضيات والفلك . وكان له ، بفضل اسفاره البعيدة وترجماته الكثيرة ، تأثـــير كبير في تعريف العالم اللاتيني الى الفكر العربي . وتوجه الثاني من اسكتلندا الى اسبانيا ؛ وفي طليطلة تعرّف الى العربية ، وعمل بمساعدة بعض المواطنين على ترجمة كتب في الفلك منها تقويم المجريطي ، وكتاب البطروجي . ثم قصد الى صقلية واستأنف فيها نشاطه العلمي . هكذا كان العلماء قديماً يتوجهون الى الشرق للاستزادة من العلوم ، كما نقصد نحن اليوم الى الغرب للتوسع والتخصص .

اما في الفلسفة ، فقد كان اعتماد الفكر اللاتيني اولاً على

مؤلفات ابن سينا وابن رشد وشروحهما ؛ على ان شهرة ابن سينا كانت عندهم اسبق ، اذ عرفوه على يد الإسقف ريموندو ومدرسته في القرن الثاني عشر . ثم طغت عليها شهرة ابن رشد في القرن الثالث عشر بواسطة ترجمات ميخائيل سكوت .

اثر الفكر العربي في النهضة اللاتينية

هذا الفكر العربي الذي نضج في الفلسفة وسائر العلوم ، اخذ يتسرب الى قلب العالم اللاتيني عن طريق صقلية واسبانيا . وكان هذا التسرب – على ما مر معنا – نتيجة للجهود التي بذلها رعاة الفكر ورواد العلم ، بالاشتراك مع المترجمين المحترفين . ولم يقف هذا الفكر ، في تسربه وانتشاره ، عند الحواجز الطبيعية الجبارة ، بل تجاوز جبال الالب الى قلب اوروبا ، واخترق سلسلة البرينيه الى صميم فرنسا ، وعبر خليج المانش الى جزر بريطانيا . ولم تلبث الترجمات اللاتينية للمؤلفات والشروح العربية ان انتشرت في مكتبات الجامعات وخزائن دور العلم ، وغدت امهات المدن في اوروبا المسيحية ، نظير اكسفورد وباريس وتولوز ومرسيليا ومونبيلييه وكولون ، من مراكز العلم المشهورة .

(١) اثر الكلام والفلسفة

سبق لنا القول ان اوروبا اللاتينية ، كانت قد اخذت

في وعي فكري في القرن العاشر ، كان من مظاهره انقسام بين احبار الكنيسة في تفسير بعض النصوص المقدسة ، هو من قبيل ما وقع في الاسلام بين المعتزلة واهل السنة . فكان الاخوة الفرنسيسكان من انصار تأويل النص المقدس بما يتفق مع الحقائق العلمية والادلة العقلية ، وكان الاخوة الدومينيكان من مؤيدي الايمان بالنص كما ورد حرفياً . ثم تدرج الفكر اللاتيني الى مثل ما آل اليه الفكر الاسلامي ، من سعي كل فريق في تدعيم وجهة نظره بما تيسر له من البينات والادلة العقلية والنقلية . وكان من الطبيعي - والحالة هذه - ان يقبل انصار التفكير الحر على مؤلفات فلاسفة العرب ، وشروحهم للفلسفة اليونانية ، ويعالجوها بالترجمة ، ويعتمدوها في بناء ارائهم وتنسيق براهينهم ؛ وان يتهافت انصار الايمان المحافظ على مؤلفات المتكلمين المسلمين ، ويعملوا على نقلها ، ويستعينوا بها في تأييد آرائهم ، وتدعيم ادلتهم وبيناتهم . واذ بمؤلفات الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد تنتشر في اوساط الاولين ، ومؤلفات الاشعري والغزالي وسواهما من المتكلمين تعم في اوساط الاخرين ، واذ بكل من الفريقين يستعين ، في فهم المذاهب اليونانية ، بشروح ابن سينا وابن رشد .

ولما كان الاخوة الفرنسيسكان هم البادئين في تخريج العقائد تخريجاً فلسفياً ، شأن المعتزلة في الاسلام ، آنس الاخوة

الدومينيكان ، في اول الامر ، ضعفاً في نظام دفاعهم تجاه خصومهم ، كما شعر المحافظون في الاسلام ـ اولاً ـ تجاه شيوخ المعتزلة . وظلوا كذلك حتى ظهر فيهم البير الكبير (١٢٨٠) والتحق بوهبنتهم توما الاكويني (١٢٧٤) خريج جامعة نابولي ، كما فارق الاشعري شيوخ المعتزلة وانحاز الى اهل السنة . واخذ القديس توما — من بعد — في انشاء نظام لاهوتي دافع فيه عن وجهة نظر المحافظين ، كما فعل الاشعري والغزالي قبله في الاسلام . واذا بعلماء المسيحية فريقان متنافسان ، يقود فريق الاحرار اسكندر الهالي (١٢٤٥) ويتزعم الثاني القديس توما الاكويني . وكان لهذا النزاع الحاد مراكز عديدة : ففي فرنسا كانت جامعة باريس مركزاً للحركة الفلسفية ، وكلية السربون مركزاً للحركة المحافظة ؛ وفي ايطاليا كانت جامعة نابولي نصيرة الفلسفة ، والكرسي البابوي عماد التعليم الديني ؛ وفي انكلترا ناصر الفلسفة اساتذة جامعة اوكسفورد ، وايد التعليم الديني اساقفة كانتربري . وكان الاحرار وانصارهم يعتمدون العقل ويستخدمون البرهان كما كان شأن فلاسفة الاسلام ؛ وكان المحافظون يعتمدون النص والدليل النقلي ، ويستعينون على خصومهم بالحروم ، كما كان الاشاعرة في الاسلام يتشبثون بالنص ويكتفون بالسمع ، ويرمون خصومهم بالتبديع آناً وبالتكفير آناً آخر . فكأن المسألة من اساسها مراحل لازمة في تطور التفكير الانساني .

اما القضايا التي شعب الخلاف فيها فلم تكن بعيدة الشبه عن تلك التي اثارت النزاع بين المتكلمين والفلاسفة في الاسلام . فقد كان من جملتها : خلق العالم ، وناموس السببية ، وخلود النفس ، وكفاءة العقل ، والارادة الالهية والعلم الالهي ، وعقيدة وحدة العقول . ولما كانت الوجهة التي اتخذها فلاسفة اللاتين هي التي اتخذها فلاسفة الاسلام ، وتلك التي اعتمدها لاهوتيو اللاتين هي التي اعتمدها متكلمو الاسلام ، فقد كان من الطبيعي — وقد نقلت الاصول العربية ، فضلاً عن المؤلفات اليونانية وشروحها العربية ، الى اللاتينية — ان يعتمد منها كل فريق ما يلائم وجهة نظره ، وان يكون الاشتغال بها والاعتماد عليها عظيماً ، لا سيما منها مؤلفات الاشعري والغزالي من جهة ، ومؤلفات ابن سينا وابن رشد من جهة ثانية . على ان ابن سينا وابن رشد كانا يتمتعان ، كشارحين لفلسفة ارسطو ، بمكانة متقاربة عند الفريقين . فكان ، حتى انصار الكنيسة الذين كفروا ابن رشد وزجروا الجمهور عن قراءة كتبه ، يجلونه كشارح للفلسفة اليونانية . وبقي ابن رشد يتمتع بهذه الشهرة ، وبقيت شروحه هي المعتمد عليها في درس الفلسفة اليونانية ، حتى مطلع القرن الخامس عشر . وفي هذه الاثناء كانت الروح العلمانية تتوثق في ايطاليا ، مما جعل الكثيرين من اعلام الفكر يؤثرون شرح الاسكندر الافروديسي على شرح ابن رشد . وفي اواسط هذا القرن

احتل العثمانيون مدينة القسطنطينية ، ففر منها علماء اليونان الى ايطاليا ، وتولوا هم تدريس الفلسفة اليونانية بالاستناد الى الاصول . واخذ العالم اللاتيني ، من ثم ، يستغني تباعاً عن الشروح العربية .

(٢) اثر العلوم والفنون

كذلك كان لعلوم العرب وفنونهم تأثير في ثقافة اللاتين وحضارتهم . فقد عملوا على نقل الكثير من آثار العرب العلمية ، وقلدوا الكثير من فنونهم وصناعاتهم . كان معتمدهم في علم الفلك على ما ترجم من مؤلفات المجريطي والبتّاني والزرقالي ، وعلى ما نقل من زيوجهم وتقاويمهم ؛ وكان رجوعهم في الرياضيات الى الخوارزمي وجابر بن افلح ؛ وكان مرجعهم في الطب والكيمياء والعقاقير « قانون » ابن سينا و « كليات » ابن رشد و « حاوي » الرازي و« جامع » ابن البيطار ورسائل جابر بن حيان ؛ وفي الطبيعيات كان اعتمادهم — لا سيما في البصريات — على ابن الهيثم . ونجد في الفلسفة الاجتماعية اثراً من ابن خلدون في ما اورده مكيافللي عن تأثير العوامل الطبيعية في نشأة العمران ، وفي ما ذكره مونتسكيو عن اسباب نشأة العمران ودواعي انحلاله . كما نجد في الفلسفة الروحية اثراً من ابن العربي وابن سبعين في لاهوت القديس اوغسطينوس .

وكان للفنون العربية اثر ما في نهضة اللاتين . ففي

الموسيقى نقلوا الى اللاتينية الكثير من الكتب التي وضعها العرب ، اشهرها كتاب للفارابي احله في تاريخ الموسيقى محلاً مشرّفاً ، وفي الادب نجد من الازجال الاسبانية والموشحات اثراً في الشعر البروفنسالي ، ونجد لقصة ابن طفيل اثراً في القصص الخيالي كما في ربنصن كروزو ، وعند لافونتين شيئاً من كليلة ودمنة ، وفي الكوميدية الالهية لوناً من رسالة الغفران . هذا غير ما كان للعمارة العربية ، وفن الزخرفة والتزويق والحفر والتصبيغ ، من آثار بارزة في الصناعة اللاتينية . ولئن عز الدليل ، في بعض المواطن ، على ان اعلام النهضة اللاتينية قد اخذوا عن العرب ، ففضل العرب في السبق الى تلك المستنبطات والكشوف لا يُمارى فيه ولا يُردّ . يشهد على ذلك الكثير من التعابير العلمية والمصطلحات الصناعية ، وما نحتوه من اعلام الافلاك والرجال ، واسماء الادوات والسلع : وما اقتبسوه من مظاهر العمران ذات الطابع الشرقي الخالص .

*

حمل العرب مشعل الفكر الانساني ستة قرون ، كانت اوروبا في غضونها غارقة في ظلمة الجهل . بدأوا في ان احيوا الفكر اليوناني ، ثم عالجوه بالشرح والتعليق . حتى اذا نضجوا اخذوا في التأليف والوضع ، مستأنفين السير بالعلوم من حيث اوصلها اليونان ، فبلغوا بها شأواً محموداً . ثم انهم اشتغلوا ، الى ذلك ، بمواضيع جديدة اختبروا

حقائقها ، ووضعوا اصولها ، واستنبطوا لهـا القواعد ، واستخرجوا منها النواميس ، وهيأوا لها المصطلحـات والتعابير . ثم اتاحوا هذا التراث الفكري لشعب فتيّ كان يهم بالنهوض ، هو الشعب اللاتيني .

على ان عوامل عديدة جعلت الفكر اللاتيني يتخذ ، في اطراد نموه ، وجهة جديدة ؛ منهـا رجوع التفكير الفلسفي الى الاصول اليونانية بعد ان اخذ اليونان انفسهم يدرسون الفلسفة اليونانية في ايطاليا ؛ ومنها تحول اتجاه النهضة في ايطاليا نحو الفنون ، وفي سائر اوروبا الى العلوم الوضيعة ؛ ومنها تحول اسلوب الاختبار العلمي في الطبيعيات عن النهج القاسي الى مبدأ التحليل والتركيب لكل مادة على حدة ؛ ومنها — اخيراً وليس آخراً — اكتشـاف طريق رأس الرجاء الصالح حول افريقيا الى بلدان الشرق ، وانحلال الصلة بين اوروبا وحضارة المتوسط . فكان بذلك ختام العصر الوسيط ، وابتداء العصر الحديث .

بيروت في ١٤ ايلول ١٩٥٤

كمال اليازجي

مراجع حديثة للتوسع

●

فرح انطون — ابن رشد وفلسفته

فيليب حتي — تاريخ العرب (٣)
الفصل السادس والاربعون — العلاقات الثقافية .
الفصل الثامن والاربعون — الحركة الفكرية والفنية .

عمر فروخ — عبقرية العرب في العلم والفلسفة

قدري طوقان — نواحٍ مجيدة من الثقافة الاسلامية

عباس محمود العقاد — اثر العرب في الحضارة الاوروبية

الفرد غلوم — تراث الاسلام The Legacy of Islam

O'Leary, Arabic Thought and its Place in History
Chapter XI

Faris , Arab Heritage

Haskins , Studies in the History of Medieval Science

مصادر الكتاب ومراجعه

●

اهم المصادر القديمة

ابن خلدون : مقدمة ابن خلدون — بيروت ١٩٠٠

ابن رشد : تهافت التهافت — بيروت ١٩٣٠

فصل المقال — القاهرة

ابن سينا : تدابير المنازل — القاهرة

كتاب النجاة — القاهرة ١٩٣٨

ابن صاعد : طبقات الامم — القاهرة

ابن طفيل : قصة حي بن يقظان — دمشق ١٩٣٥

اخوان الصفا : رسائل اخوان الصفا — القاهرة ١٩٢٨

افلاطون : جمهورية افلاطون — القاهرة ١٩٢٩

الشهرستاني : الملل والنحل — القاهرة ١٢٦١هـ

الغزالي : ايها الولد — القاهرة ١٩٣٦

تهافت الفلاسفة — القاهرة ١٩٤٧

المنقذ من الضلال — دمشق ١٩٣٤

الفارابي : آراء اهل المدينة الفاضلة القاهرة ١٩٠٦
الجمع بين رأيي الحكيمين القاهرة ١٩٠٧
مبادىء الفلسفة القديمة القاهرة ١٩١٠
القرآن الكريم
القفطي : إخبار العلماء بأخبار الحكماء القاهرة ١٣٢٦ﻫ
الكندي : رسائل الكندي الفلسفية القاهرة ١٩٥٠
مسكويه : تهذيب الاخلاق وتطهير الاعراق القاهرة
يحيي بن عدي : تهذيب الاخلاق القدس ١٩٣٠

بعض المراجع الحديثة

احمد امين : ضحى الاسلام القاهرة ١٩٣٣/١٩٣٦
ظهر الاسلام القاهرة ١٩٤٥/١٩٥٣
فجر الاسلام القاهرة ١٩٢٨
قصة الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٣٥
احمد شلبي : تاريخ التربية الاسلامية بيروت ١٩٥٤
احمدفريدالرفاعي: الغزالي القاهرة ١٩٣٦
اسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي القاهرة ١٩٢٨
امين خيرالله : الطب العربي والعلوم المتصلة به بيروت ١٩٤٦
البخاري : التعرف الى مذهب اهل التصوف القاهرة ١٩٣٣
جرجي زيدان: تاريخ التمدن الاسلامي (٣) القاهرة ١٩٢٢
تاريخ العرب قبل الاسلام القاهرة ١٩٢٢

جميل صليبا : ابن سينا دمشق ١٩٣٧
دي بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام القاهرة ١٩٣٨
سامي حداد : مآثر العرب في العلوم الطبية بيروت ١٩٣٦
طه حسين : فلسفة ابن خلدون الاجتماعية القاهرة ١٩٢٥
عبدالرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية
القاهرة ١٩٤٠
عبدالهادي ابوريده: الكندي وفلسفته القاهرة ١٩٥٠
عمر فروخ : التصوف في الاسلام بيروت ١٩٤٧
غلوم : تراث الاسلام مصر ١٩٣٦
فرح انطون : ابن رشد وفلسفته القاهرة
فيليب حتي : تاريخ العرب بيروت ١٩٥٠
قدري طوقان : نواحٍ مجيدة من الثقافة الاسلامية القاهرة ١٩٣٨
محمد لطفي جمعه : تاريخ فلاسفة الاسلام القاهرة ١٩٢٧
محمد يوسف موسى : فلسفة الاخلاق في الاسلام القاهرة ١٩٤٥
محمود غرابة : الاشعري القاهرة ١٩٥٣
مصطفى عبدالرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية القاهرة ١٩٤٤
مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام
القاهرة ١٩٤٨
منصور جرداق : مآثر العرب في الرياضيات والفلك بيروت ١٩٣٦
نيكلسون : في التصوف الاسلامي القاهرة ١٩٤٧
يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٣٦
تاريخ الفلسفة في العصر الوسيط القاهرة ١٩٤٦

من المراجع الاجنبية

Arberry - Sufism, London, 1950

Carra de vaux - Les Penseurs de l'Islam, Paris, 1921/28

Dampier - A History of Science, Cambridge, 1931

Faris - Arab Heritage, Princeton, 1926

Haskins - Studies in the History of Science, Cambridge, 1924

O'Leary - Arabic Thought and its Place in History, London, 1939

- How Greek Science passed to the Arabs London, 1948

Sarton - Introduction to the History of Science, Vol II Baltimore, 1927

Sedgwick - A Short History of Science New York, 1929

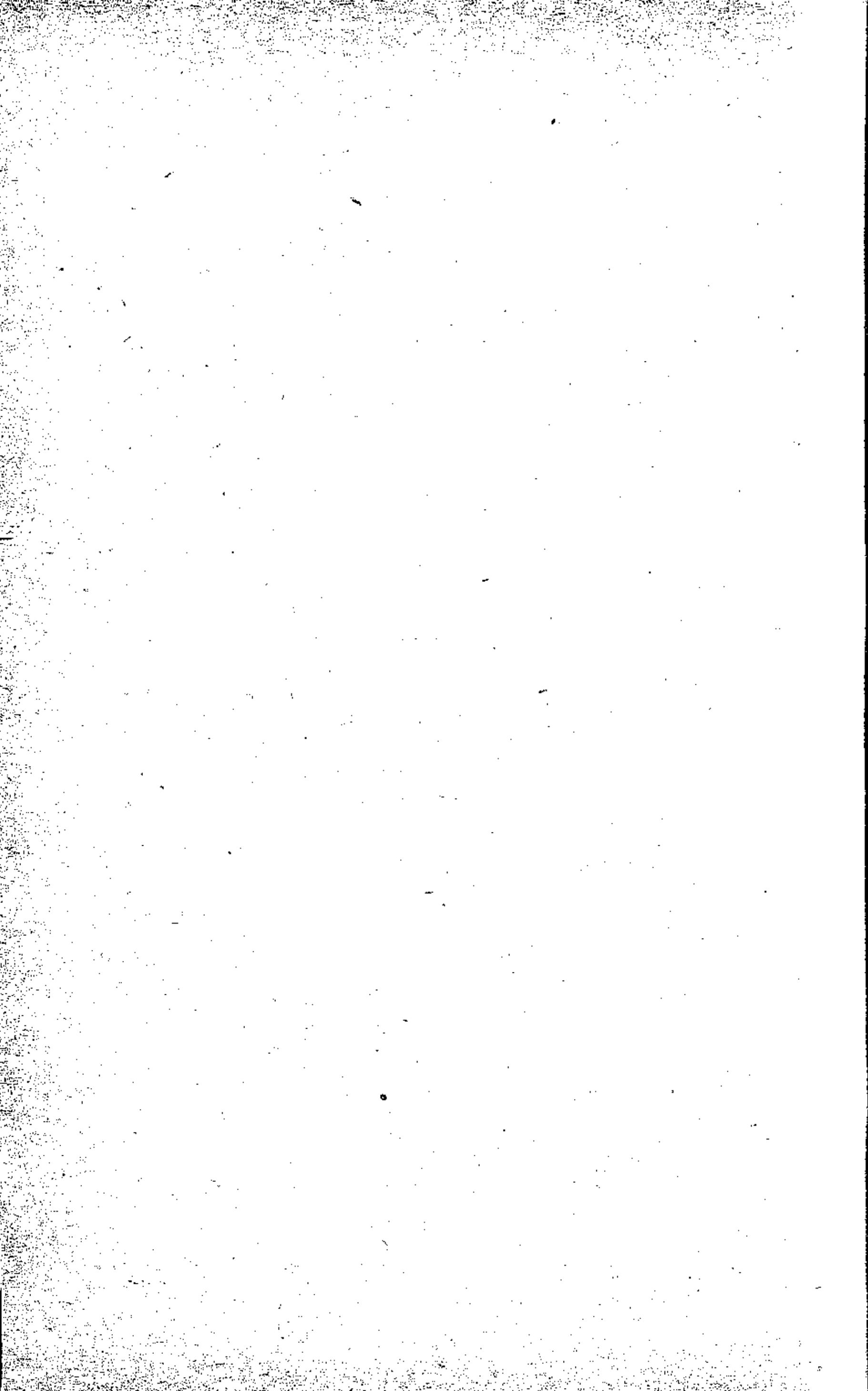
Totah - The Contribution of the Arabs to Education New York, 1926

فهرس

القسم الثاني

في الاتجاه الفلسفي

٢٠٠٠/٥٤/٩/٢٠٩





الكتاب	المؤلف	ق. ل
هذا العالم العربي	للدكتور نبيه فارس والأستاذ محمد توفيق	٣٠٠
وعي المستقبل	للاستاذ قدري حافظ طوقان	١٠٠
معنى النكبة	للدكتور قسطنطين زريق	١٠٠
روح الحضارة العربية	ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي	١٠٠
فلسفة ابن سينا واثرها في اوروبا	للمستشرقة جواشون	٢٠٠
العرب والحضارة الحديثة	لعدد من المؤلفين	٢٠٠
اسماء الاشهر في العربية ومعانيها	للدكتور انيس فريحه	١٥٠
تاريخ الشعوب الاسلامية (خمسة اجزاء)	للمستشرق بروكلمان	١٦٠٠
المبادىء الشرعية	للدكتور صبحي المحمصاني	٦٠٠
الخالدون العرب	للاستاذ قدري حافظ طوقان	٢٠٠
العرب في التاريخ	للمستشرق برناردلويس	٣٠٠
المعجزة العربية	تأليف ماكس فانتاجو	١٢٥

الثمن ٤٠٠ قرش لبناني
مطابع الآداب - بيروت